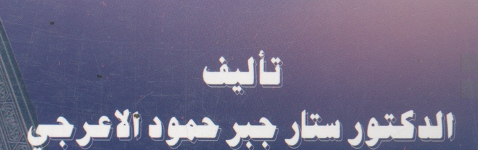
العدد/(٨)
٢٠٠٨

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت الحكمة العراقي

مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني



تأليف
الدكتور ستار جبر حمود الاعرجي

بغداد - ٢٠٠٨



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت الحكمة العراقي

(8)



مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني

تأليف

الدكتور ستار جبر حمود الاعرجي





عنوان الكتاب: مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني

تألـــــــيف: د. ستار جبر حمود الاعرجي

تنضيد واخراج: عمر عادل

مراجعة لغوية: د. رفعت كاظم السوداني

الطبعة الاولى : ٢٠٠٨م

بيت الحكمة ـ العــــراق ـ بغـــــداد ـ بـــاب المعظـــــم/

مكــتب بريــــد الاقصــــــى ـ ص.ب. (٥٣٦٤٠)

هاتــف: ٤١٤٠٠١٥/ ٤١٤١٢٠١ـ فاكـــــس: ٤١٦٤٩٥٠

E.mail:baytal_hikma@yahoo.com

E.mail:info@baytulhikmairaq.org

www.baytulhikmairaq.org



سلسلة شهرية يصدرها بيت الحكمة

الاشراف الفني

عمر عادل عباس

الاراء المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي بيت الحكمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ))

صدق الله العلي العظيم

سورة آل عمران / ٧

هذا الكتاب في الأصل

اطروحة تقدم بها المؤلف إلى كلية الآداب في جامعة الكوفة في محافظة النجف الأشرف للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة ونوقشت بتاريخ ٩/ ٨/ ٢٠٠٠ وأجيزت بتقدير جيد جداً عال .

سلسلة عالم الحكمة

منذ أن رفعت قواعد بيت الحكمة سنة ٨٠٠م وهو يقوم بعملية رفد الحضارة الانسانية والحركة العلمية في العالم بما ينتجه الفكر الانساني في مختلف فروع المعرفة والحكمة.

ولا يزال يمارس دوره الريادي في الاسهام الفاعل في ذلك وفي اعادة بناء العراق ومقومات التحول السياسي والاقتصادي والاجتماعي واحياء التراث العربي والاسلامي بما يدعم عملية التعايش السلمي بين الشعوب والاعتراف بالاخر والحوار بين الاديان والشعوب والتلاقح بين الحضارات.

ومن اجل رفد المسيرة الانسانية في سبيل غدٍ افضل ودعم الحركة العلمية ، واثارة روح الابداع في الشخصية الانسانية فإن بيت الحكمة ارتأى أن يؤسس لسلسلة ثقافية بأسم "عالم الحكمة" تنفتح على الافكار والاتجاهات كلها وتدخل فروع الحكمة والمعرفة كلها وتتعامل مع الآخر أياً كان بروحٍ علمية موضوعية هادفة الى البحث عن الحقيقة ونشرها بأمانة وأملاً في الاسهام في نهضة الامة وبناء الانسانية على اسس علمية متميزة

ومن الله تعالى نستمد العون والتوفيق..

أ.د.شمران العجلي

رئيس مجلس امناء بيت الحكمة

تقديم

إن هذه الرسالة في دراستها للنص القرآني محاولة متواضعة لتعزز هيبة هذه الأمة الكريمة وتؤكد حضارتها وموضوعيتها بأستمداد مواقفها من النص الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه ..

لكل امة تراث .. ولكن تراثنا لا يقف عند حدود الادب والشعر والموروث من الثقافات الماضية.

الا ان قمة ما يبقينا ويوحدنا ويخلدنا ويجعلنا خير امة أخرجت للناس هو القرآن العظيم هذا الكتاب الذي يتهيب الطلاب من دراسته إما لانحرافهم عن الخط الديني او لصعوبة هذا النص على مستوى الدرس المعاصر .

وقد جاءت هذه الرسالة سدا لكثير من الثغرات وعالجت موضوعا مهماً بروح موضوعية .

الموضوع عالج مذاهب المسلمين كافة متمثلة بأبرز فرقهم: الإمامية والمعتزلة والأشاعرة .

وعلى حد زعمنا فان الباحث كان موضوعيا اذ لم يتحيز إلى فئة ولم يقف عند رأي إلا مناقشا ومحللا .

كذلك رأيت فيه حضور للشخصية فلم ينقل النصوص جزافا وان تكررت لان الفِرَق كل منها يبحث الموضوع نفسه لاسيما في المحكم والمتشابه وقضية العقل وهذا أمر مفروغ منه .

والحق إن الجامعات العريقة في العالم كالسوربون وكامبرج واكسفورد وهارفرد وجامعة لندن وجامعة القاهرة لا تخـــرج أفضل من هذه الرسالة .

لقد اطلعت على الكثير من الاطاريح الجامعية على مستوى عـــال من الدقة والعلمية والوضوح فكانت هذه الاطروحـــة التـــي تتـــسم بالصبغة العالمية .

... إن هذه الاطروحة تعد بحق مفخرة لجامعة الكوفة .

الأستاذ الدكتور

محمد حسين علي الصغير

أستاذ الدراسات القرآنية والبلاغية والنقدية

في جامعة الكوفة ٩/ ٨ /٢٠٠٠م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الأخيار المنتجبين .

وبعد :

فقد انزل تعالى كتابه الكريم هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، وجعله شرعة ومنهاجا ، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها تبيانا لكل شيء ودستوراً لتنظيم أمور العباد ، وجعل السنة شارحة له ، ومبينة لأحكامه وتعاليمه ، وجعل العقل رسولا ثانيا فأسس منظورا لمنظومة المرجعيات المشكّلة للعقيدة ، ودعا إلى تدبر آياته وانتزاع الحقيقة الكبرى من بين الالاف منها: انه لا يعتريه نقص ولا يعتوره اختلاف { **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** } وقد أسس لأصول المنهجيات والانعكاسات عن النص ، ونظّم أصول فهم دلالاته وكشف معانيه ، ووضع المعايير لمعالجة تعارضاته الظاهرية فرسم منهج تفسيره بان ارجع فهمه إلى رد متشابهاته إلى محكماته ، ورده إلى الراسخين في العلم ممن اختصهم الله تعالى بان كشف لهم عن دلالاته .

ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ، وان أي فهم يجب ان يكون انعكاسا عنه لاعكساً عليه لتبقى للنص مرجعيته المركزية كونه الخطاب المركزي والدستور الإلهي .

لقد أسست الدعوة للتفكر والتدبر عند تحققهما لمعيارية مهمة ومنطلقات تأصيلية لطبيعة الرؤية التي يجب ان تضيء النص بتكوينها حتى تكون مؤهلة لأن يقال انها منظومة عقيدة .

ففي هدي القران تنطلق افاق متجددة من الفهم لكي ترتبط بأصوله اذ ان عليها ان تستحضر مبادئ ومعايير فهم مقنن بإطاره الذي جاء لتصويره وتقريره ببعديه الزمانيين النزولي والمفتوح غير المقيد بزمان أو مكان .

هكذا كان النص واحدا وسيبقى واحدا فحلال محمد حلالاً الى يوم القيامة وحرامه حرام ، وما النظرات والتمثلات للنص الا رؤى ، كان بعضها موفقا حيث برقت وومضت في ذهن أصحابها استضاءات بضوابط فهمه ومعاييره كما أرساها وكما أسس لها المنهج النبوي وتمثلها المؤهلون الحقيقيون لكشف دلالاته وكان بعضها زيغا وابتغاء فتنة ، اتبع متشابهات الكتاب ابتغاء عكس الطروحات والأهواء والاراء الخاصة للنص لانتزاع تأهيل غير مشروع دخيل على النص كما هو دخيل على الانعكاسات الايجابية عن النص من ركائز الفكر الإسلامي والمشروع المركزي المستضيء بالنص والمشكل للنسق العقائدي .

أصّل القرآن لمعايير ومبادئ فهم ، فبيَّن انه تبيان لكل شيء ، وان فروعه ترد إلى أصوله ، وانه لايتناقض ، وانه لا يزيد ولا ينقص ، وانه لا يتحدد بزمان ، وانه سقف لكل تطور ، لا يعلوه فهم ولا يسبقه منظور ، وان فهمه يجري باستدعاء كامل جزئيات منظوره الخاص لان أي فهم محدود يهمّش النص ويعوّم مفاهيمه لتطفو على سطح الفكر محاولات محدودة القدرة على التعبير عن أجواء النص ومفاهيمه وطرحه للعقيدة .

ان حركة النص متجددة ومفاهيمه تتخطى الأبعاد كلها والانعكاسات عنه ربما جمدت في إطارها الزمني الضيق ، والنص لا ينتظر المتخلفين

عن حركته ، فدعوته للتدبر دعوة للهمم واستنهاضا للعزائم للحاق بركب الكمال ، وعدم الانزواء في حدود الإطار النزولي ، أو الجمود على ظاهر او التحدد بفهم ساذج ينحرف بالنص عن إطاره البياني البعيد غوراً الذي يغوص في أبعاد ما كانَ للعقل البشري ان يسبرها بقدراته المحدودة بالغة مابلغت .

لقد انبثقت افهام عكست على النص رؤية تهمشه وتسلبه مرجعيته لتفتتها في عملية استقطاب لبعض ابعاد النص ، لتحميلها الهوى المذهبي والطرح اللاموضوعي البعيد عن افاق النص ومراميه وغاياته ، وكان لابد من وقفة تبرز المعايير التي اسسها القرآن وتحفظ للنص مركزية الخطاب وحاكمية التأسيس ومنح الاهلية لكل فهم يتصدى لكشف دلالاته .

واذا كان النص واحدا والافهام متعددة فهذا مقبول ومساوق للطبيعة البشرية لتفاوت الادراكات والقدرات والافهام ، ولكن لايمكن قبول نص واحد وافهام متناقضة تحمل النص مسؤولية التناقض والتعدد المتنافر الاقطاب وتبرئ نفسها بل تدعي لطرحها استضاءة خطاب المركز والسير في هدي نسقه العقائدي .

فالقران الكريم جاء ليدعو الى التعدد الوحدوي في الافهام بما يخلق حالة التلاحم الفكري والتدبر الايجابي وصولا الى صياغة المشروع الفكري الاسلامي ، استضاءةً بومضات الاشعاع التي تنعكس من كل نص من نصوصه ، ودعا الى فهم منضبط يستدعي تلك الاضاءات ، ويستحضر تلك المعايير ويسترشد بتلك الضوابط .

ان هذا البحث قد حاول ان يتلمس هذا التعدد الوحدوي في فهم النص القرآني ووجد في الساحة الفكرية الاسلامية الاتجاهات التي تمثلت هذه

الاسس وعالجت طروحاتها وآراءها في ضوء تلك المعايير وتصدت لعملية كشف دلالات النص كشفاً للمنظور القرآني للعقيدة .

وهذا مايستدعي استبعاد الافهام التي انحرفت كلها عن مسيرة النص وهديه ، وشكلت محاولة لحرف مسيرة الاتجاهات المنضبطة عن الوصول الى النتيجة الحتمية التي هي من لوازم كون القرآن واحدا وان دعوته الوحدة . تلك النتيجة هي توحد الاتجاهات المتعددة في صياغة تكاملية تتضافر في كشف منظور ونسق عقائدي مبدؤه الاول التوحيد والتنزيه ومنتهاه تحصين عقيدة الانسان من عوامل الزيغ والانحراف تحقيقا لاهلية تمثيل امة كانت خير امة اخرجت للناس .

لذلك فان هذا البحث اكتفى باستقراء مناهج المذاهب الكبرى المنظبطة في فهمها النص، واضطر الى استبعاد بعض المناهج الاخرى ، تحاشيا للاطالة والتوسع الذي ربما احتاج الى اضعاف حجمه الحالي . لذلك قام البحث بمحاولة متواضعة ربما خذلتها الادوات وربما قصرت بها الاستعدادات الشخصية المحدودة ، ولكنه حاول جاهدا الاخلاص والموضوعية في تصديه لتلمس اسس منهج فهم النص واصوله عند المتكلمين فجاء هذا البحث الذي اختار ان يتناول (مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني)) وقد انتظم في مقدمة وتمهيد وثلاثة ابواب وخاتمة .

وقد تصدى الباب الاول لمحاولة كشف منهج الامامية في فهم النص القراني ، وجاء متوزعا على مدخل تأريخي كان لابد منه للتعريف بهذا المذهب الكلامي الذي اشاح عنه اغلب مؤرخي المذاهب الكلامية ودارسيها ولم يعطوه مايوجبه البحث الموضوعي من مساحة مناسبة .

ثم انقسم البحث على ثلاثة فصول استقرأ الاول منها اثر الائمة من اهل البيت (ع) في تأسيس منهج الامامية في فهم النص القراني لكونهم

الناطقين بلسان الوحي وورثة متلقيه لخصوصية علمهم وليس لانهم يعدون في ضمن المتكلمين .

وتصدى الفصل الثاني للكشف عن منهج متكلمي الامامية في التعامل مع النص في حالتي الظهور والتشابه .

فيما كشف الفصل الثالث عن موقفهم من التأويل واسُسه وضوابطه ليختم بنماذج تطبيقية لفهم متكلمي الامامية للنصوص القرانية ، وتوظيفها في تشكيل منظورهم للعقيدة في ضوء النص .

وتخصص الباب الثاني في الكشف عن منهج المعتزلة في فهم النص القرآني ، فابتدأ بمدخل تأريخي مختصر حاول استحضار بدايات الظهور وجذور النشأة عند المعتزلة .

وتوزع باقي البحث فيه على ثلاثة فصول حاول الاول منها تلمس دور العقل في منهج المعتزلة في فهم النص ، وتصدى الفصل الثاني لبيان اهم اسس المنهج العقلي عند المعتزلة وركائزه ، وافرد الثالث لنماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني ، وجاء الباب الثالث والاخير محاولة لاستكشاف المنهج الاشعري في فهم النص القراني ، فابتدأ بوقفة ضرورية في مدخل تأريخي حاول تلمس جوانب الارتباط والتأثير لموقف السلف واهل الحديث (اهل السنة) على المذهب تأريخيا وفكريا .

ثم توزع باقي البحث في الباب على ثلاثة فصول رئيسة تصدى الاول منها لبيان فهم متكلمي الاشعرية لطبيعة العلاقة بين الشرع والعقل ، ومن ثم طرق الاستدلال على العقيدة في ضوء هذه العلاقة .

وتصدى الفصل الثاني للكشف عن موقف الاشعرية في التعامل مع خصائص النص القرآني في احتوائه المحكم والمتشابه وكيفية تعاملهم مع ظاهر النص .

وانتهى الباب بالفصل الثالث الذي استعرض نماذج تطبيقية لفهم متكلمي الاشعرية للنص القرآني .

لينتهي البحث بخاتمة حاولت ان تلم بشتات الموضوع ، نتلمس منها اهم النتائج المتحصلة عن هذا الخوض في عباب المناهج الكلامية في فهم النص القرآني والتوصيات والاقتراحات التي وصل اليها البحث .

وقبل الدخول في تفاصيل هذه البحث لابد من الاشارة الى جملة امور ينبغي التنبيه عليها اهمها :

١ - ان هذه الرسالة جاءت محاولة للكشف عن مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني تحديداً وليست رسالة في الكشف عن المناهج الكلامية بكل ابعادها وطروحاتها .

٢ - ان الرسالة لم تخض في بحر المقارنة بين هذه المناهج ، وانما حاولت جاهدة الكشف عن كل منهج منها ، وبيان اصوله واركانه ، وطبيعة معالجاته للنص ، ليكون في خاتمتها تلمس عوامل التوحد والتقارب بين تلك المناهج وتحاشي البحث المقارنات ايضاً للابتعاد عن الوقوع في التكرار والاطناب والاطالة .

٣ - ان البحث اختص المذاهب الكلامية الكبرى الثلاثة الامامية والمعتزلة والاشعرية ، واشاح صفحا عن باقي المذاهب مع مايمتلكه بعضها من المقومات المشتركة لهذه الثلاثة ، ولان ساحة البحث فيه لاتسمح بالتوسع الكبير لاسيما وقد جاء بحالته هذه واسعا .

٤ - ان البحث وفي ضمن كل فصل عن كل مذهب حاول تلمس القواسم المشتركة بين اقطابه ومتكلميه ، واخذ عينات من هؤلاء الاقطاب ، ممن له منظومة كلامية كاملة ، وله تاثير واضح في

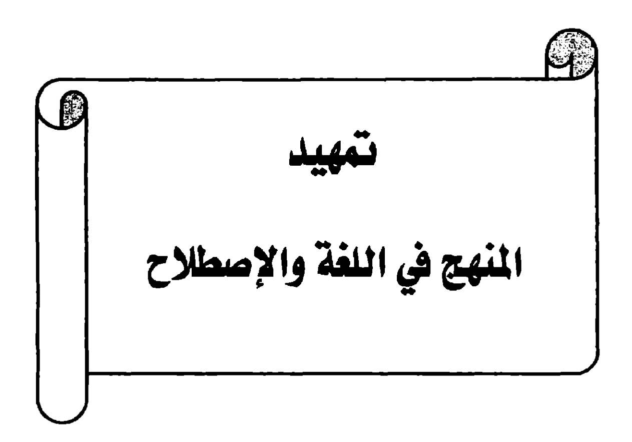
صياغة منظور ذلك المذهب للعقيدة ، ولم يتوسع كثيرا في متابعة الامتدادات للشخصيات أو الامتدادات التاريخية ، وكاد ان يحصر نفسه في القرون- الثالث والرابع والخامس والسادس- الهجرية لما برز في هذه القرون- ولاسيما الثالث والرابع منها- من اقطاب كبار تمثلوا النهضة الفكرية وشكلوا ملامح مهمة في صياغة مذاهبهم التي ينتمون اليها .

٥ - حاول البحث استقراء المرجعيات المؤثرة في كل منهج ، وصياغة طبيعة حاكمية هذه المرجعيات على طروحاته .

٦ - اختلفت طبيعة المعالجة نوعا ما وتحكيم النقاط السابقة بين مذهب واخر بما تفرضه طبيعة كل منها وسماته المميزة التي تقتضي نوعا من الطبيعة الخاصة في التعامل معه .

ولايسع الباحث في النهاية الا ان يدعو الله مخلصا ان يكون قد وفق في سبر ملامح المنهج الاسلامي المتعدد المذاهب المتوحد الاستضاءة بالنص ،وكشفه والسير بهديه، فان وفق لذلك فما هو الا توفيق بالله وان اخفق فما هي الا محدودية الاستعدادات ، وضعف القدرات والعزاء في ذلك انه اخلص النية واستنهض الهمة في محاولته فما عليه الا التوكل على من هو حسب من توكل عليه واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

المؤلف



تمهيد

المنهج في اللغة والإصطلاح

أولاً : في اللغة

المنهج من النَهجْ وهو الطريق ، وطريقٌ نهجٌ : أي بَيْنٌ واضح ، ومَنْهَجَ الطريق وضَّحَهُ ، وانهج الطريق : وضح واستبان ، وصار نَهْجاً واضحا بيّنا[1] .

والمنهاج الطريق الواضح ، وفلان يستنهج نهج فلان أي يسلك مسلكه[2] .

قال تعالى { **لكُلٍّ جعلنا منكم شِرعةً ومِنهاجاً** } (المائدة/٤٨) .

وهكذا نجد ان اصل المنهج في اللغة يدور حول معنى الطريق والسبيل الواضح المستقيم .

وهذا المعنى استحضرته الآية الكريمة ، في الاستعمال القراني .

وكلمة المنهج في الادبيات المعاصرة مترجمة عن الكلمة الانجليزية (**method**) وهي مشتقة من كلمة تعني : البحث أو النظر أو المعرفة كما استعملها افلاطون وارسطو[3] وان كانت في معناها الاشتقاقي تلتقي الى حد التطابق مع معناها اللغوي العربي اذ تشير الى الطريق أو المنهج المؤدي الى الغرض المطلوب[4] .

ثانياً : في الاصطلاح

يكاد المعنى الاصطلاحي للمنهج ان يرتبط من بعض جوانبه بمعناه اللغوي وان اختلفت درجة هذا الارتباط بين تعريف وآخر عند اهل

---

(1) ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت ٧١١هـ) : لسان العرب ١٢: ١٤٣مادة نهج دار صادر ، دار بيروت ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م ، الزبيدي ، محمد مرتضى : تاج العروس ١: ٢٥١ ، الجوهري تاج اللغة وصحاح العربية ٤٤٥ ، دار الفكر بيروت ١٣٩٧هـ

(2) لسان العرب ١٢: ١٤٣ .

(3) ظ : د. عبد الرحمن بدوي ، مناهج البحث العلمي ٣ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٣ ، ١٩٧٧ .

(4) المصدر السابق .

الاصطلاح ، ويمكن في هذا الاطار استعراض بعض تلك التعاريف للخروج بتصور عن معنى المنهج .

فقد كان ارسطو يرى في المنهج انه (صناعة نظرية تعرفنا الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا واي القياسات برهانا)[٥] .

ويلاحظ ان الاصطلاح اتخذ بعداً تطورياً فعند فرانسيس بيكون تمت صياغة قواعد المنهج التجريبي في كتابه الاورغانون الجديد [٦] .

وتمثلت عند رينيه ديكارت محاولة الكشف عن المنهج المؤدي الى حُسن السير بالعقل للوصول الى الحقيقة ، اذ يعرفه بأنه (قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من ان يحسب صوابا ماهو خطأ)[٧]

ويشير الى هذا التحديد في مقالة الطريق اذ يرى ان المنهج هو (الترتيب الصحيح ، والاحصاء الدقيق لجميع ظروف الشيء المبحوث عنه)[٨] .

وقد خص ديكارت المنهج بأحد اهم مؤلفاته وهو (مقال عن المنهج) سنة ١٦٣٧م .

وأحتل المنهج مكانة واضحة التأثير عند مناطقة بور رويال حيث جعلوه قسما رابعا من منطقهم وحدّوه بأنه (فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الافكار العديدة ، اما من اجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين أو من أجل البرهنة عليها للاخرين حين نكون بها عارفين)[٩] .

وهو تعريف يمكن ان تُستخلص منه انواع المناهج من حيث طبيعة الوظيفة التي تؤديها .

ويرى د. عبد الرحمن بدوي اننا إذا اضفنا منطق بيكون الى منطق بور رويال فان القرن السابع عشر يكون قد شهد بداية تكون المنهج

---

(٥) ظ : النشار ، د. علي سامي ، المنطق الصوري ٥ ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٠م .

(٦) بدوي ، مناهج البحث العلمي ٤ .

(٧) ظ بدوي : المصدر نفسه ، وينظر : مراد وهبة ويوسف كرم ، المعجم الفلسفي ٢٣١ ، دار الثقافة الجديدة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧١م .

(٨) مقالة الطريق لحسن قيادة العقل للبحث عن الحقيقة ١١٠ ، ترجمة : جميل صليبا ، بيروت ، ١٩٧٠ .

(٩) بدوي : مناهج البحث العلمي ٤ .

الاستدلالي والمنهج التجريبي حتى أخذ معناه الاصطلاحي السائد بأنه (الطريق المؤدي الى الكشف عن الحقيقة والعلوم بوساطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الى نتيجة معلومة)[10] .

وينقل صاحب المعجم الفلسفي تعريفاً للمنهج انه (الطريق الواضح في التعبير عن شيء ، أو في عمل شيء ، أو في تعلم شيء ، طبقا لمباديء معينة وبنظام معين بغية الوصول الى غاية معينة)[11] . وهو تعريف يلتقي مع التعريفين السابقين .

ويذهب الدكتور علي سامي النشار الى أن المنهج هو (طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم ، أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الانسانية)[12] .

اما الدكتور ياسين خليل فيرى ان المنهج (أي اجراء يطبق على اشياء مختلفة ومتنوعة فيحولها من حالتها غير المنتظمة الى نظام بينها على اساس علاقات ارتباطاتها ببعضها[كذا][13])[14] .

ويلاحظ على مجمل هذه التعريفات ان قاسما مشتركا يجمع بينها في حدها للمنهج تتمثل فيه ركيزتان هما :

١ـ استحضار المعنى اللغوي الذي يعني المنهج فيه الطريق المستقيم الواضح .

٢ـ النظام الذي يربط بين العلاقات أو الاشياء المختلفة للوصول الى غاية هي تحصيل المعرفة الصحيحة .

ومن خلال ذلك يمكن ان نستنتج ان المنهج في الحقيقة هو الجانب التطبيقي لنظرية البحث عند الباحث ، ولذا نجدها تختلف في طبيعتها بحسب طبيعة النظرية نفسها والمجال الذي تتمثل فيه الغاية من تطبيقاتها . لذلك فنحن في حدود البحث هنا نجد ان المنهج هو الطريقة التي يتبعها

---

(١٠) المصدر نفسه ٥ .

(١١) المعجم الفلسفي ٢٣١ .

(١٢) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١: ٦ دار المعارف ، مصر ط٣ ، ١٩٦٥م .

(١٣) الصحيح بعضها مع بعضها الاخر.

(١٤) منطق البحث العلمي ١٦ ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بغداد ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م .

المتصدي لفهم النص للكشف عن دلالاته وهذا يقوم على خطوات منظمة تتمثل فيها مجموعة مفاهيم ومنطلقات ومنظومة مصطلحات يتسلح بها المتصدي في سعيه للوصول الى غايته ، ومن خلال هذه المسيرة يمكن انتزاع مجموعة مؤثرات تتحكم في عملية سير المتصدي للنص وتحدد اسلوبه الخاص في بلوغ تلك الغاية ومن ثم تحديد اساليب الاستدلال عليها واثباتها ، ومن اهمها :

١ـ المرجعيات التي تشكل المعين الذي يزود المتصدي لفهم النص بخزين فكري وصلةٍ بقواعد مركزية لها اهميتها في اضاءة اجواء الكشف عن النص .

٢ـ طبيعة الوسائل والادوات المساندة للمتصدي في عملية الكشف عن معاني النص ودلالاته واهمها خصائص النص نفسه واللغة التي صاغ بها خطابه .

٣ـ الطابع الفكري الخاص بالمتصدي والذي يكوّن حصيلته التي تؤهله للتصدي للكشف عن دلالة النص .

هذه الامور بأجمعها تنتظم في اطار عام تشكل في النهاية طبيعة الرؤية (المنظور) الذي يكونه المتصدي ـ وهو هنا المتكلم ـ للعقيدة في اطار الخطاب القرآني وهذا ما سيقف عنده البحث طويلا ليخرج بتصور عن المناهج الكلامية الكبرى التي تصدت لاستنباط اصول العقيدة من النص القرآني .

الباب الأول

منهج الإمامية
في
فهم النص القرآني

الفصل الأول : تأسيس الأئمة (عليهم السلام) أصول منهج فهم النص القرآني

الفصل الثاني : موقف متكلمي الأمامية من ظاهر النص ومتشابهه

الفصل الثالث : اسس التأويل وتطبيقات المنهج

مدخل

الإمامية : البداية والنشأة

كان ظهور التشيع في الساحة الفكرية الاسلامية من الافرازات المهمة لطبيعة فهم بعض النصوص القرآنية[15] ،وماتابعها من نصوص الاحاديث النبوية[16] التي هي جزء من الوحي ، لقوله تعالى { **وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى** } (النجم/٣-٤) .

([15]) يرى الشيعة والإمامية منهم تحديداً نزول العديد من الايات القرآنية في النص على الإمام علي (عليه السلام) منها :

أ - آية المباهلة قوله تعالى { **فمن حاجك من بعد ماجاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين** } (آل عمران/٦١) .

ب - آية التطهير قوله تعالى { **انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا** } (الاحزاب/٣٣) .

ج - آية الولاية قوله تعالى { **انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** } (المائدة/٥٥) .

د- قوله تعالى { **انما انت منذر ولكل قوم هاد** } (الرعد/٧) .

هـ- قوله تعالى { عم يتساءلون عن النبأ العظيم } (النبأ/١-٢) .

و- اية اكمال الدين قوله تعالى { **اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا** } (المائدة/٣) وغيرها .

([16]) يرى الإمامية ان الرسول (صلى الله عليه وآله) نص على امامة علي (عليه السلام) في مناسبات كثيرة وبروايات متعددة من اهمها :

أ- حديث الغدير / قوله (صلى الله عليه وآله) ((من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه)) .

ب- حديث المنزلة قوله (صلى الله عليه وآله) ((انت مني بمنزلة هارون من موسى)) .

ج- حديث الراية قوله (صلى الله عليه وآله) (لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لايرجع حتى يفتح الله على يده) .

د- قوله (صلى الله عليه وآله) ((علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار)) .

هـ- حديث مدينة العلم قوله (انا مدينة العلم وعلي بابها) . ⇦

جاءت هذه النصوص في حق الإمام علي بن ابي طالب (ﷺ) والنص على امامته ، وخلافته للرسول (ﷺ) في قيادة الامة ، وبيانا لفضائله ، وما يختص به من مكانة ، وفضل ، وصلة بالنبي (ﷺ) كما يفهمها الشيعة بعامة والإمامية منهم بخاصة ويشاركهم الراي في تأكيد بعضها باقي الفرق الاسلامية .

في ضوء ما تقدم يمثل الإمام علي (ﷺ) القطب الذي دارت حوله عجلة التشيع ، وانطلقت اتجاهاته وفرقه المختلفة وهذا مايتاكد من خلال تسمية الفرقة التي اعتمدت هذه الخصوصية ، فصارت موالاته واتباعه عنوانا لها ، حتى عاد اسما خاصا ، فالشيعة في اللغة : الانصار والاتباع ، ولكنه اخذ لايطلق الاويراد به (كل من يتولى عليا واهل بيته (ﷺ) حتى صار اسما لهم خاصا)[١٧] .

وهذا ماصارت تتعارف عليه كتب الفرق والعقائد عند دراستها تاريخ الشيعة وعقائدهم[١٨] ، حتى ان الشهرستاني التفت الى هذا التخصيص فوضع له تحديدا دقيقا اذ يقول : (الشيعة هم الذين شايعوا عليا (رض) على الخصوص وقالوا بامامته وخلافته نصاً ووصية ..)[١٩] .

ان هذا الارتباط يكاد أن يكون ذا اهمية بالغة في تحديد البدايات التأريخية للتشيع ، ومظهراً لاولويته في التأسيس كمذهب كلامي له استقلاليته ، فضلا عن الاستمرارية التي امتدت بالمصطلح زمنيا ، ليشمل المعنى نفسه من التولي والمشايعة لاولاده واحفاده من بعده ، بل القول

⇦ للتفصيل حول الايات والروايات ينظر : مداركها عند الإمامية في المرتضى : الشافي في الإمامة / الطوسي : تلخيص الشافي ج٢ج٣ / العلامة الحلي : الالفين .وايضاً احمد محمود صبحي نظرية الإمامة ١٧٥-٢٠٩ .

(١٧) ظ: الفيروز ابادي : القاموس المحيط ٣: ٤٧ ، مختار الصحاح : ص٣٤٧

(١٨) ظ مثلاً : الأشعري ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٣٣٠ هـ) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ١: ٦٥، تح محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ط١ ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠ م ، المقريزي (تقي الدين احمد بن علي (ت ٨٤٥ هـ) : الخطط المقريزية ٤: ١٧٣ وملبعدها مطبعة النيل مصر ١٣٢٤هـ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ١: ١٤٦ . تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة بيروت لبنان ١٩٨٠م .

(١٩) الملل والنحل ١: ١٤٦ .

(ﷺ) وتعني صلى الله عليه وآله وسلم.

بالحصر الذي ينقله الشهرستاني بـ (ان الإمامة لاتخرج من اولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره ، أو بتقية من عنده)[٢٠] .

الا ان الباحثين قدماء ومحدثين قد اختلفوا في تحديد البداية التاريخية للتشيع على الرغم من هذه الدلالة المهمة في ارتباطه بالإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) بما يمثل نقطة انطلاق، ويكاد اختلافهم في ذلك ينحصر في تحديدين[٢١] :

الأول : نشوؤه في حياة النبي (ﷺ) ويورد اصحاب هذا القول - دليلا - عشرات الروايات التي يستدل بها الشيعة على احقية علي (عليه السلام) بالإمامة والخلافة التي كانت دافعا للكثير من الصحابة والتابعين فيما بعد لمشايعة علي (عليه السلام) وتوليه ؛ ليتحقق فيهم المعنى اللغوي للتشيع ، فكانوا انصاره واتباعه ، ثم ليتوسع ذلك فيما بعد الى اتجاه فكري رئيس على الساحة الفكرية والعقائدية في الحضارة الاسلامية .

الآخر : يرى ان البداية كانت بعد وفاة النبي (ﷺ) وقد اختلفوا في نقطة البداية في خمسة آراء بين القول انها يوم السقيفة ، أو يوم الدار ، أو يوم الجمل ، أو يوم صفين ، أو بعد مقتل الإمام الحسين بن علي بن ابي طالب (عليه السلام) .

والشيعة بعامة متفقون على القول الأول ، وهو مايعضده معنى لفظ الشيعة وارتباطه بعلي (عليه السلام) بتخصيصه ابتداءً بمشايعيه واصحابه ومؤيديه . يؤكد السجستاني (أبو حاتم سهل بن محمد ت : ٢٠٥ هـ) هذا الراي بقوله (ان اول اسم ظهر في الاسلام على عهد رسول الله (ﷺ) هو الشيعة ..)[٢٢] .

وايد النوبختي (ابو محمد الحسن بن موسى) هذا المعنى إذ حدد أصول الفرق جميعها باربعة، فالشيعة منهم : (هم فرقة علي بن ابي

---

(٢٠) المصدر نفسه .

(٢١)البغدادي : الفرق بين الفرق ١٥ دار الافاق الجديدة بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧م ، الشهرستاني : الملل والنحل ١: ١٤٧ الحسني (هاشم معروف) : الشيعة بين الأشاعرةوالمعتزلة ٢٨ دار القلم ، بيروت ط١ ١٩٧٨م .

(٢٢) ينظر الشيعة وفنون الاسلام ص ٢٨ ومصادره .

طالب ، المسمون بشيعة علي في زمان النبي (ﷺ) ، وبعده ، معروفون بانقطاعهم اليه والقول بأمامته)[٢٣] .

والمهم في هذا كله ان الشيعة انقسمت على فرق منها الكيسانية والزيدية والاسماعيلية والإمامية[٢٤] . وانقسمت كل فرقة منها بدورها على فرق متعددة ، حتى بلغ بعض الباحثين فاوصل مجموعها الى ثلاثمئة فرقة[٢٥] ، وعدها المعتدلون بنحو عشرين[٢٦] ، وقد انقرض اغلب هذه الفرق التي تنسب الى الشيعة ، ويستغل ذكرها لتشويه صورتهم ، واستهجان عقائدهم ، على الرغم من ان عقائد تلك الفرق وآراء اصحابها دالة بوضوح على انها لاتتصل من قريب ولابعيد بالاسلام[٢٧] فضلا عن الصلة بالتشيع الحقيقي كمذهب ينطلق من أسس الاسلام واصوله ومفاهيمه المحددة في الكتاب الكريم وما استنبطه ائمة اهل البيت (عليهم السلام) منه وفصله اقطاب المذهب ومفكروه في مصنفاتهم وكتبهم المعتبرة البعيدة عما يتعارض مع أصول الاسلام كلها[٢٨] .

ولا ادل على الانفصال والبعد بين التشيع الحقيقي وتلك الفرق مما قام به الأئمة (عليهم السلام) من التنديد بها ، وتكفير بعض اتجاهاتها ، والتبرؤ من مقالاتها على رؤوس الاشهاد ، والتشديد على اصحابهم وشيعتهم بالابتعاد عنها ، وتكذيب مقالاتها[٢٩] ، مما اوردته كتب العقيدة التي تمثل التشيع الحقيقي .

---

(٢٣) فرق الشيعة ص٣٦ ، المطبعة الحيدرية ، النجف ط: ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩م .

(٢٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١: ١٤٦ مابعدها

(٢٥) المقريزي : الخطط ص١٧٣ .

(٢٦) مثلا : الأشعري : مقالات الاسلاميين ١: ٦٥ومابعدها ، الاسفراييني تفاصيل المصدر : التبصير في الدين ١٥ .

(٢٧) يقول عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) : (فما هم من الاسلام وان كانوا منتسبين اليه) ، ينظر : الفرق بين الفرق ص١٧ تحقيق لجنة احياء التراث ، دار الجيل ودار الافاق الجديدة ، بيروت ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م .

(٢٨) ينظر مثلا الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان ت ٤١٣) اوائل المقالات في المذاهب المختارات ، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦) : الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، ومجموعة في فنون علم الكلام ، الطوسي (ابو جعفر محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ) : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد والغيبة ، العلامة الحلي (الحسن بن يوسف ت : ٧٢٦ هـ) : مناهج اليقين في اصول الدين ، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد .

(٢٩) ينظر مثلا الطبرسي (أبا منصور احمد بن علي بن ابي طالب توفي في حدود ٦٢٠ هـ) : الاحتجاج ٢: ٢١٣ مؤسسة النعمان ، بيروت لبنان ١٣٨٥ هـ .

ولم يبق من فرق الشيعة الان الا ثلاث هي : الزيدية والاسماعيلية والإمامية الاثنا عشرية[٣٠] بحيث ينصرف الذهن اليهم وحدهم حين يقال الشيعة .

وهذا الفصل سيحاول فيه الباحث ان يبين أسس المنهج الفكري للامامية واصوله - وهو المصطلح الذي سيمسير عليه البحث للاشارة اليهم - والتعرّف على آليات فهم النص عندهم وهو مايستدعي اشارة ولو مختصرة الى بدايات الإمامية وجذورها لما لذلك من صلة بابعاد ومفاهيم تشكل ركائز مهمة في المنهج الفكري ، وانما يميل البحث هنا للاختصار نظرا لتفرغ العديد من المصادر المعتبرة القديمة والحديثة للبحث في تلك الجذور والبدايات التاريخية[٣١] .

ولابد ابتداءً من الاشارة الى ان الفرقتين الأخريين - الباقيتين مع الاثني عشرية - وهما الزيدية والاسماعيلية تشتركان معها في قولهما بالإمامة وان اختلفتا عنها في تفاصيل الاعتقاد بها، وعدد الأئمة ، ومن تنتهي عنده الإمامة .

فالزيدية يقولون بامامة علي بن ابي طالب والحسن والحسين (عليهم السلام) وزيد بن علي بن الحسين ثم امامة كل فاطمي دعا الى نفسه وكان على ظاهر العدالة)[٣٢] .

اما الاسماعيلية فهم القائلون بانتهاء الإمامة الى اسماعيل الابن الاكبر للامام جعفر الصادق (عليه السلام) وهو الإمام السابع في سلسلة الأئمة عندهم ولهذا يسمون ايضا بالسبعية كما يسمون بالباطنية[٣٣] . واسماعيل هذا لاتعترف الإمامية الاثنا عشرية بامامته وتقول انه توفي في حياة ابيه جعفر الصادق (عليه السلام) . واما عند الإمامية الاثني عشرية فان سلسلة الإمامة تبدأ بعلي بن ابي طالب (عليه السلام) وتنتهي بمحمد بن الحسن العسكري المهدي المنتظر (عليه السلام) .

ومما يجب التنبيه عليه ماوقع فيه الكثير من الباحثين في تاريخ الفرق وعقائدها من اشتباه وخلط وتعميم بالغائهم الفوارق والحدود الواضحة

---

(٣٠) ظ : النوبختي : فرق الشيعة ص١٦ ، الأشعري (سعد بن عبد الله ت ٣٠١ هـ : المقالات والفرق ص١٠٢ طبع طهران ١٩٦٣ .

(٣١) ينظر مثلا : المفيد : اوائل المقالات ، النوبختي : فرق الشيعة ، محمد حسين كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ، حسين علي محفوظ : تأريخ الشيعة ، عبد الله فياض : تاريخ الإمامية واسلافهم من الشيعة ، وغيرها .

(٣٢) ينظر: النوبختي : فرق الشيعة ٧٠ ، المفيد : اوائل المقالات ٤٤.

(٣٣) ينظر : الشهرستاني : الملل والنحل ١: ١٦٨ .

الفاصلة بين الإمامية الاثني عشرية - وهم اكثرية الشيعة اليوم - والفرق الاخرى المندثرة أو المنفصلة التي فقد اغلبها اية صلة له بالاسلام كالغلاة .

بل ان بعض الباحثين تعدى ذلك الى وصم الشيعة بآراء فردية تبناها بعض الاشخاص منفردين ، فصارت في نظر اولئك الباحثين - قدماء ومحدثين - اراء وعقائد للشيعة ، تسجل في كتب الفرق وتعد في ضمن المذاهب الكلامية .

وهذا ماتنبه عليه بعض الباحثين المحدثين وعدّه من قبيل (التشويه المخزي .. والاحكام التعسفية التي اطلقها البعض على الشيعة)[٣٤] . لذلك فان الامانة العلمية والبحث الموضوعي يستدعيان الباحثين الى الالتفات الى هذه القضية الخطيرة ، وتحديد المصطلح تحديداً علميا ، والاعتماد على كتب الإمامية الاثني عشرية عند الحديث عن ارائهم ومعتقداتهم . يقول الإمام الغزالي (ان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال ، بل هو رمي في العماية والضلال)[٣٥] .

ولو شئنا استخلاص تصور تأريخي من مجمل ماكتب عن نشأة الإمامية كفرقة لوجدنا على الرغم من ان مصطلح الإمامية تأخر في الظهور حتى (اواخر القرن الثالث الهجري)[٣٦] حين بدأت الفرقة في التميز من غيرها ، وصارت اراؤها تطرح في الساحة الفكرية من اقطابها ومتكلميها ويتوضح انفصالها عن باقي فرق الشيعة ، على الرغم من هذا التأخر، فان جذورها الفكرية وأسس عقائدها تمتد كما يرى كثير من العلماء الى عصر الرسالة وان بذرتها (وضعت مع بذرة الاسلام من صاحب الشريعة (ﷺ) نفسه)[٣٧] .

([٣٤]) ظ . د: عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية / ١٧- ٢١ دار التربية ، بغداد ، ١٩٧٧م .

([٣٥]) نقلا عن المصدر نفسه (المقدمة) .

([٣٦]) عبد الله فياض : تأريخ الإمامية / ٨٣ .

([٣٧]) محمد حسين كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها / ١٠٩ ، المطبعة العربية ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ .

الفصل الأول

تأسيس الأئمة (عليهم السلام) لأصول منهج فهم النص القرآني توطئة :

ان الباحث في الارث الغني الذي تركه الأئمة من اهل البيت (عليهم السلام) في جهدهم التفسيري للنص القرآني من اجل استكناه الأصول والأسس التي رسخوها كاضاءات يفهم منها النص، وتؤشر دلالاته ، يلاحظ ان هذا الجهد يتخذ مسلكين مهمين :

١ـ المسلك المنهجي ويستند : أولا : على اهليتهم (عليهم السلام) للتأسيس والتأصيل ومن ثم تفسير النص فعليا ويتضح ذلك فيما يختصون به من صفات ومميزات متفردة تعطيهم هوية الاهلية الكاملة للبحث في النص بل كونهم جهة مقابلة له كما سيتبين في اعتقاد الإمامية مصداقا لحديث الثقلين .

وثانيا : على وضع الضوابط وتأصيل القواعد التي ينطلق في ضوئها المفسر لكشف دلالات النص ، وافاق التعامل معه ، والنظر اليه ، والموقف بازاء مجموعة مغاليق مهمة في النص لاتكشف لكل احد ، يمثل النفاذ منها المفاتيح التي تشرع ابواب الفهم في وجه المفسر ، ليعود النص ناطقا فاعلا ، ويتخذ موقعه الصحيح بوصفه محوراً تدور حوله الافهام المختلفة ، وليس تابعا متخلفا عن مكانته ، يدور في افلاكها على الرغم من اختلافها بل تناقضها احيانا .

٢ـ المسلك التطبيقي : الذي يستقريء ماورد عنهم (عليهم السلام) من نصوص وروايات لتفسير النص القرآني ، واستنطاق اياته ، وكشف معانيه ، وستتبين من ذلك انواع المناهج التي وردت في تفسيرهم (عليهم السلام) ، ومثلت تأصيلا للاتجاهات التفسيرية للنص ، ومؤثراً في تحديد اساليب الكشف عن دلالاته ، وهذا المبحث سيخوض في افاق واسعة ، وامتدادات يقتضي تتبعها للوصول الى الهدف الذي عقد لاجله ، لذا سنجد ان البحث فيه واسع يقتضي التوسع الذي لامفر منه في التفاصيل المبحوثة في مطالبه .

المبحث الأول : المسلك المنهجي

المطلب الأول : أهلية التأسيس

تقوم المنظومة الكلامية (العقائدية) للامامية على اساس مجوعة ثوابت وركائز تمثل الأصول التي يرجع اليها لبيان الاعتقادات في أصول الدين ، ومن تلك الثوابت المهمة خصوصية الأئمة من اهل البيت (عليهم السلام) ومرجعيتهم في هذا البيان ، وهذه المرجعية تنطلق اساسا من خصوصية علمهم وما يتفردون به من انواع المؤهلات .

تعتقد الإمامية على نحو الاجماع عند متكلميها باشتراط ان يكون الإمام اعلم اهل زمانه وتتمثل حدود هذه الاعلمية عندهم في (وجوب كونه عالما بجميع ما اليه الحكم فيه)[٣٨] واذا علمنا ان للامام (عليه السلام) الولاية العامة في امور الدنيا والدين تبين لنا مدى السعة المفتوحة لافاق علم الإمام التي يعللها الشريف المرتضى بأنها (وجوب كونه اعلم الناس إذ لو لم يكن عالما لم يؤمن ان يقلب الاحكام والحدود وتختلف عليه القضايا المشكلة فلا يجيب عنها أو يجيب عنها بخلافها)[٣٩] .

وقد ورد عنهم (عليهم السلام) مايشير الى علمهم وحدوده وافاقه ففي الكافي للكليني روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) (ت : ١١٤ هـ) انه قال في تفسير قوله تعالى { **هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون** } (الزمر/٩) : انما نحن الذين يعلمون[٤٠] .

ونجد تحديد ملامح هذا العلم في ما روي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) (ت : ١٤٨ هـ) اذ يقول (إنا اهل بيت ، عندنا معاقل العلم ، وآثار

---

(٣٨) ظ الشريف المرتضى : الناسخ والمنسوخ (مخطوط) مكتبة الامام امير المؤمنين (عليه السلام) العامة (٥/١٣٨٦) ، الطوسي : الاقتصاد ٣١٠ ، العلامة الحلي : الالفين في امامة امير المؤمنين ١٢٤ .

(٣٩) ينظر : المحكم والمتشابه ٧٩- ٨٠ طبع حجر ايران ١٣١٢ هـ .

(٤٠) ظ الكافي (الاصول) ١: ٢١٢ ، دار الكتب الاسلامية ، طهران .

النبوة ، وعلم الكتاب وفصل مابين الناس)[41] واما حدود هذا العلم فيقول (عليه السلام) عنها :(والله لقد اعطينا علم الأولين والآخرين)[42] .

ومن اوجه ذلك العلم انهم يعلمون ايضا مافي الكتب السماوية الاخرى فضلاً عن القرآن الكريم وهو ما تؤكده الرواية المتفق على نقلها بين كتب الفرق المختلفة عن الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) انه قال (لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم)[43] .

هذه السعة في علم الأئمة يعللها الإمام الصادق (عليه السلام) بطبيعة مهمة الإمامة في ماروي عنه من حديث طويل حين سأله بريهة قال (جعلت فداك انى لكم التوراة والانجيل وكتب الانبياء ؟ - وذلك بعد ما حاججه الإمام بنصوصها - فقال (عليه السلام) : هي عندنا وراثة نقرؤها كما قرأوها ونقولها كما قالوها ، ان الله لايجعل حجة في ارضه يسئل عن شيء فيقول لا ادري ..)[44] .

وقد توسع متكلمو الإمامية في إثبات هذا المفهوم والاستدلال عليه كواحد من اهم أسس عقيدتهم في الإمامة وشرط لازم لها . يقول الشيخ الطوسي[45] : (ومما يدل على ان الإمام يجب ان يكون عالما بجميع احكام الدين ماثبت من كون الإمام حجة في الدين وحافظا للشرع) .

ومدى علمه ومرتبته في زمان وجوده تتمثل في (ان لايكون هناك من هو اعلم منه ؛ لانه هو الحجة على العباد فوجب ان يكون اعلم الخليقة) كما نقل المسعودي عن الإمامية[46] .

---

(41) المفيد : الاختصاص ٣٠٣ المطبعة الحيدرية - النجف الاشرف ط١ ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م .
(42) ابن شهر آشوب (محمد بن علي ت : ٥٨٨ هـ) : مناقب آل ابي طالب، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ط١ ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
(43) البحار ٨٩: ٨٧ ، تفسير العياشي ١: ١٥ ، القوشجي (علاء الدين علي بن محمد (ت : ٧٨٩) : شرح تجريد الكلام ، طبع حجر ايران ١٣٠١ هـ .
(44) الصدوق : التوحيد ٢٧٥ .
(45) تلخيص الشافي ١ : ٢٧١ تعليق السيد حسين بحر العلوم مطبعة الاداب، النجف، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .
(46) ظ : مروج الذهب ٣ : ١٥٦ القاهرة ١٩٥٨ م .

ومن اجلى مصاديق علم الأئمة (عليهم السلام) بهذه الحدود ماتمثل في علمهم بالقرآن وتفسيره وتأسيس أصول العقيدة انطلاقا من آياته الكريمة ، بل ان الأئمة (عليهم السلام) في نظر الإمامية هم عدل القرآن لن يفترقوا عنه حتى يرث الله الارض ومن عليها كما يفهم من الحديث الشريف عن الرسول (ﷺ) قوله (اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض)[٤٧] .

وتتحدد العلاقة بينهما من الرواية الاخرى عن الإمام الحسن ابن علي (عليه السلام) في حديثه عن اهل البيت : (وأحد الثقلين اللذين خلفهما رسول الله (ﷺ) في امته والثاني كتاب الله فيه تبيان كل شيء لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالمعول علينا في تفسيره لانتظنا تأويله بل نتيقن حقائقه فأطيعونا فان طاعتنا مفروضة اذ كانت بطاعة الله مقرونة)[٤٨] .

فهم (عليهم السلام) وحدهم العارفون بمحكم الكتاب ومتشابهه واذا كان غيرهم يشاركهم في فهم المحكم فان المتشابه مما لايعرف تأويله معهم احد كما هو مقتضى الروايات عنهم فهم وحدهم الراسخون في العلم الذين وصفتهم الآية فقد روى الكليني عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال في تفسير قوله تعالى { ..ومايعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } (آل عمران/٧) : (هو أمير المؤمنين والأئمة (عليهم السلام))[٤٩] وطريقهم الى هذه المعرفة الالهام أو التلقي والوراثة عن الرسول (ﷺ) كما يصفه الشيخ الطوسي[٥٠] .

فعلم الأئمة بالقرآن بعامة والمتشابه منه بخاصة مستمد من هذه الطريق كما هو مدلول الرواية عن الامام الباقر (عليه السلام) في تفسير آية المتشابه قال (فرسول الله (ﷺ) افضل الراسخين في العلم ، قد علمه الله عز وجل جميع ما انزل عليه من التنزيل والتأويل ، وماكان الله لينزل عليه

---

(٤٧) صحيح مسلم ٣: ٣٧ ، سنن الترمذي ٥: ٣٢٨ ، مسند الإمام احمد ٣: ١٧ ، الصدوق : اكمال الدين ٣٧٢ طبع حجر طهران د . ت .
(٤٨) الطوسي : الامالي ١: ١٢١ مطبعة النعمان / النجف ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .
(٤٩) اصول الكافي ١: ٤١٥ .
(٥٠) تلخيص الشافي ١: ٢٥٣ .

شيئاً لم يعلم تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونـه كلـه)[51] هذا الرسوخ يراه الإمامية اجلى مصاديق خصوصية الأئمـة (عليهم السلام) في فهم القرآن حق فهمه وهو المعبر عنه في نص القرآن الكريم بقوله تعالى { **لايمسه الا المطهرون** } (الواقعة/٧٩) وهم يؤكدون هذا الاختصاص بتفسير القرآن بعضه ببعضه الاخر ليستدلوا على اختصاصهم بصفة التطهير وذلك في قوله تعالى { **انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا** } (الاحزاب/٣٣) .

والطهارة المقصودة في الأيتين (طهارة نفس الانسان في اعتقادها وارادتها ، وزوال الرجس عن هاتين الجهتين ، ويرجع الى ثبات القلب فيما اعتقده من المعارف الحقة .. من غير تمايل الى اتباع الهوى ونقض ميثاق العلم ، وهذا هو الرسوخ في العلم)[52] .

وهذا الامر يمثل ركيزة الاهلية الكاملة لتفسير النص القرآني في اعتقاد الإمامية وهو ماتؤكده طبيعة المعية بين اهل البيت (عليهم السلام) والقرآن في حديث الثقلين اذ مقتضى الحديث انهم (عليهم السلام) العالمون بتفسيره ، وتأويله ، وظاهره ، وباطنه ، وعدم انفكاك احدهما عن الاخر .

وقد تصدى الأئمة (عليهم السلام) لتأكيد هذه الصلة فضلا عن تأكيد الاهلية الخاصة بهم في استيعاب واستكناهها معانيه واستنطاق آياته لتعبر عن نفسها فيعود كشفهم لمعاني الايات وصولا الى مراد الله تعالى منها وهو ماتؤكده الروايات الواردة عنهم في بيان انهم هم الراسخون في العلم الذين قصدتهم الآية أو في الأقل انهم اجلى المصاديق التي ينطبق عليها معناها فهم لايغيب عنهم شيء من علم الكتاب اذ يعلمونه كله . اشار الإمام الصادق (عليه السلام) الى ذلك عند تفسيره قوله تعالى { **قال الذي عنده علم**

---

(51) المجلسي : البحار ٧: ٣٩ .

(52) الطباطبائي : الميزان ٣: ٥٤ ـ ٥٥ .

من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك } (النمل/٤٠) قال : (وعندنا والله علم الكتاب كله)[٥٣] .

ولابد للكشف عن حقيقة هذه الاهلية - وتأكيد واقعيتها في اظهار الفهم الإمامي لها - من الكشف عن الطريق في حصول علم الأئمة (عليهم السلام) بعد ان تعرفنا على طبيعته وحدوده .

طرق علم الأئمة (عليهم السلام) :

بانعام النظر في مصدرين رئيسين في الفكر الإمامي وهما :
أ- الروايات المنقولة عن الأئمة (عليهم السلام) . ب- كتب متكلمي الإمامية وعلمائهم ، تتبلور امامنا مجموعة طرق تمثل المعين الذي يستقي منه الإمام علمه تتمثل في :

١- الاخذ عن الرسول الكريم (ﷺ) : قال الشيخ الطوسي (الإمام لايكون عالما بشيء من الاحكام الا من جهة الرسول (ﷺ) واخذ ذلك من جهته)[٥٤] .

ويكون هذا الاخذ عنه اما من الكتاب الكريم الذي يتلقاه وحيا أو ماورد عنه (ﷺ) من الاحاديث الشريفة وهم (عليهم السلام)افضل الاسانيد في نقلها ولذلك فهم يحكمون بصحة أي حديث إذا وافق سنة النبي (ﷺ) والا ترك . قال الإمام الصادق (عليه السلام) (إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله (ﷺ) والا فالذي جاءكم به اولى به)[٥٥] .

٢- الإمام السابق الى اللاحق : اذ يكون كل امام مصدرا في تلقين العلم الى من بعده[٥٦] .

يرى الإمامية ان هذا الطريق هو سبيل الإمام الى العلم في حال استجد شيء للامام لم يتبين من الطريقين السابقين وهذا الطريق يتمثل في ان للامام قوة قدسية يتلقى بها الالهام اودعها الله تعالى فيه (فمتى

---

(٥٣) الكليني : اصول الكافي ١: ٢٢٩ .
(٥٤) تلخيص الشافي : ١: ٢٥٣ .
(٥٥) الكافي : ١: ٦٩ .
(٥٦) المظفر : عقائد الإمامية ص٦٧ .

توجه الى شيء أو شاء ان يعلمه على وجهه الحقيقي (فانه) لايخطيء فيه ولايشتبه)[٥٧] إذ ان تلك القوة القدسية تكون عنده في غاية الكمال وتحجبه عن الحاجة الى غيره وسلوك السبيل التحصيلي النظري ، أو الحاجة الى البراهين والاستدلالات العقلية التي يتبعها غيره في سبيل تحصيل العلم اذ من لوازم امامته ان لايُسأل عن شيء فيقول لا اعلم ، وان لايحتاج في علمه الى احد غيره والالزم الدور وهو باطل . وقد وردت العديد من الروايات عن الأئمة (عليهم السلام) في ان الإمام يعلم حين يشاء ان يعلم[٥٨] .

ومن استعراض صور العلم عند الأئمة (عليهم السلام) نلاحظ انها تتخذ صورتين[٥٩] : فهو فعلي مرةً يستمد من الرسول (صلى الله عليه وآله) الذي طريقه الوحي أو من الإمام السابق ، وارادي اخرى بمعنى ان الإمام إذا اراد ان يعلم شيئا يعلمه بعد ان لم يكن عنده بمعنى انه لايعلمه قبل الارادة .

المطلب الثاني : جهود الأئمة (عليهم السلام) في خدمة القرآن والعقيدة

ان المتصدي في استعراض تأريخ الأئمة (عليهم السلام) وصلتهم بالقرآن الكريم يتلمس بوضوح اهمية جهودهم (عليهم السلام) في التصدي لتفسير النص ، وبيان معانيه ، واستنطاقه ليتبين بوضوح خصوصية اهليتهم المتفردة ، ابتداءً من الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) حتى اخرهم (عليه السلام) .

فمما لايسع منكر ان ينكره افضلية علي (عليه السلام) وسعة علمه بالقرآن ، واولويته واسبقيته الى تأويله وقربه من ينبوعه الاصيل ولصوقه به فهو الباب الذي تنبثق منه ينابيع العلم ويطلع منه على آفاقه المطلقة من مصدر

---

(٥٧) عقائد الإمامية ٦٧ .

(٥٨) ينظر : المحسني ، محمد آصف : صراط الحق في المعارف الاسلامية والاصول الاعتقادية ٣: ٣٥٠ ، مطبعة النعمان النجف الاشرف ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ م .

(٥٩) المحسني : صراط الحق ٣ : ١٧١ (بتصرف) .

الوحي ، روى عبد الله بن عباس عن الرسول (ﷺ) انه قال (انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد المدينة فليأتِ من الباب)[٦٠] .

واذا كان محمد (ﷺ) الناطق بلسان الوحي وطريق تلقيه عن السماء **{ وماينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى }** (النجم/٣-٤) . فان عليا (عليه السلام) هومحمد نفسه بدلالة اية المباهلة قوله تعالى **{ فمن حاجك من بعد ماجاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل الى الله فنجعل لعنة الله على الكاذبين }** (آل عمران/٦١)كما يرى مفسرو الإمامية[٦١] وهو اقرب الناس اليه ومكمل مهمته من بعده ووارث علمه وصنو القرآن وعدله ومستنطقة. يروي سليم بن قيس الهلالي عنه (عليه السلام) انه قال (مانزلت على الرسول (ﷺ) من آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها عليّ وكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله عز وجل ان يعلمني فهمها وحفظها فما نسيت آية من كتاب الله ولا علما املاه عليّ فكتبته وماترك شيئاً اعلمه الله عز وجل ولا امر ولانهي وماكان ومايكون من طاعته أو معصيته الا علمنيه وحفظته فلم انس منه حرفا واحدا)[٦٢] .

ويؤكد الإمام (عليه السلام) خصوصيته في القرب منه فيقول .. (وليس كل اصحاب رسول الله (ﷺ) يسأله ويستفهمه حتى انهم كانوا ليحبون ان يجيئ الاعرابي أو الطاري فيسأله (ﷺ) حتى يسمعوا كلامه وكان لايمر بي من ذلك شيء الا سألته عنه وحفظته ..)[٦٣] . هذا القرب من النبي (ﷺ) بمعانيه كلها والتلقي عنه جعل عليا (عليه السلام) محيطا بعلوم الكتاب

([٦٠]) الحاكم النيسابوري : مستدرك الصحيحين ٣: ١٢٦ قال الحاكم عنه (هذا حديث صحيح الاسناد)

([٦١]) ظ الطوسي : التبيان ٢: ٤٨٥ ، الطبرسي : مجمع البيان ٢: ٤٥٣ ، الطباطباني : الميزان ٣: ٢٢٣ .

([٦٢]) ظ الحويزي (عبد علي بن جمعة) : تفسير نور الثقلين ١: ٢٦٤ مطبعة الحكمة ، طهران .

([٦٣]) الطبرسي : الاحتجاج ١: ٣٩٥ .

الكريم حتى اهله ذلك الى ان يقول على رؤوس الاشهاد (سلوني قبل ان تفقدوني والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو سألتموني عن آية ، في ليل نزلت أو في نهار انزلت ، مكيها ومدنيها ، سفريها وحضريها ، ناسخها ومنسوخها ، محكمها ومتشابهها وتأويلها وتنزيلها لاخبرتكم به)[٦٤] .

وهو القائل يصف سعة علمه (بل اندمجت على مكنون علم لوبحت به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة)[٦٥] على مثل هذا كان (عليه السلام) دائرة معارف القرآن ورأس علمائه ومن عنده علم الكتاب الذي اشارت اليه الآية - كما يرى الإمامية وكثيرون غيرهم - في قوله تعالى { **ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب** } (الرعد/٤٣) .

اذ ترد العديد من الروايات عن ائمة آل البيت (عليهم السلام) وجمع من الصحابة ثم كثير من المفسرين على نزولها فيه[٦٦] .

ولقد تكاثرت المصاديق على اختصاصه (عليه السلام) بهذا الوصف ، وكونه اعلم صحابة رسول الله (ﷺ) بالكتاب ، فضلا عن غيرهم ، وهذا ماتعارف عليه الصحابة انفسهم فقد سئل ابن عباس وهو الموصوف بحبر الامة وترجمان القرآن والملازم لعلي (عليه السلام) وتلميذه وخريجه كما يعبر ابن ابي الحديد[٦٧] وقد عرف من بين الصحابة بكثرة ماورد عنه من الروايات في تفسير القرآن وقد سئل : اين علمك من علم ابن عمك ؟ فقال : كنسبة قطرة المطر الى البحر المحيط ![٦٨] .

---

(٦٤) ظ: ابن سعد : الطبقات الكبرى ٢: ٣٣٨ ، الصدوق : التوحيد ٣٠٥ ، المفيد : الاختصاص ٢٣٦ ، القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ١: ٣٥ وغيرها .

(٦٥) ظ : ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة مج١ : ٢١٣ .

(٦٦) ظ : القندوزي : ينابيع المودة ص١٠٣ ، عن ابي سعيد الخدري قال سألته (أي الرسول (ﷺ) عن قول الله عز وجل { **قل كفى بالله** .. الآية) فقال (ﷺ) : ذاك اخي علي بن ابي طالب) .

ومافي الاحتجاج ١: ٢٣٢ من روايات عديدة في هذا المعنى كما عن سليم بن قيس الهلالي انه سمع عليا (عليه السلام) يقول في الآية ..(اياي عنى بمن عنده علم الكتاب) .

(٦٧) شرح النهج ١ ١: ١٩ .

(٦٨) شرح النهج ١ ١: ١٩ .

وفي رواية عن سعيد بن المسيب ان ابن عباس (رض)سأل رجلا : أعلي اعلم عندك ام انا ؟ فقال الرجل لو كان اعلم عندي منك لما سألتك (وكان جاءه سائلا) قال : فغضب ابن عباس حتى اشتد غضبه ثم قال : ثكلتك امك علي علمني وكان علمه من رسول الله (ﷺ) ورسول الله (ﷺ) علمه الله من فوق عرشه فعلم النبي (ﷺ) من الله وعلم علي من النبي وعلمي من علي وعلم اصحاب محمد كلهم في علم علي كالقطرة الواحدة من سبعة ابحر)[٦٩] .

هذه الملامح المهمة من العلاقة الوثيقة بين الإمام والنص القرآني اتضحت في خصوصية فهمه (عليه السلام) الى درجة يصورها في قوله لمن سأله : هل عندكم شيء من الوحي ؟

فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا ان يعطي الله عبدا فهما في كتابه)[٧٠] . وانعام النظر في قوله (عليه السلام) يثبت ان اقل مايدل عليه (ان مانقل عنه من اعاجيب المعارف الصادرة عن مقامه العلمي الذي يدهش العقول مأخوذ من القرآن الكريم)[٧١] .

هذا الفهم الكامل للنص القرآني الذي تعبر عنه الروايات السابقة يصفه الإمام (عليه السلام) بانه استنطاق للنص الذي لاينطق بنفسه وانما تلك مهمة الإمام المعصوم ووظيفته التي يرثها عن النبي (ﷺ) يقول (عليه السلام) : ارسله (ﷺ) على حين فترة من الرسل وطول هجعة من الامم وانتقاض من المبرم فجاءهم بتصديق الذي بين يديه والنور المقتدى ، ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن اخبركم عنه ..)[٧٢] .

وقد قام (عليه السلام) بهذه المهمة الجليلة خير قيام حتى اننا لو احصينا ماروي عنه (عليه السلام) لوجدناه اكثر الصحابة تصديا لتفسير القرآن حتى قال ابن ابي الحديد ان اكثر علم التفسير اخذ عنه[٧٣] .

---

(٦٩) الطوسي : الامالي ١: ١١ .

(٧٠) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ٣: ٧١ ، الفيض الكاشاني (محمد بن المرتضى) : الصافي في تفسير القرآن ١: ٢٢ المطبعة الاسلامية طهران ١٣٧٤هـ - ١٩٦٧ م .

(٧١) الطباطبائي : الميزان ٣: ٧١ .

(٧٢) نهج البلاغة الخطبة ١٥٨ ص٢٢٣ تصنيف صبحي الصالح ط١ بيروت ١٩٦٧م .

(٧٣) شرح النهج مج١ ١: ١٩ .

وكان لخصوصيته العلمية وقربه من النبي (ﷺ) من جهة وامتداد حياته طيلة مدة الخلافة الراشدة من جهة اخرى أثر كبير في سعة هذه الجهود ووضوح اثرها في تفسير القرآن الكريم لا سيما وقد اشتدت الحاجة بعد رحيل النبي (ﷺ) الى توضيح معاني القرآن ، وبرزت قضايا جديدة وحاجات فرضتها طبيعة اتساع الرقعة الجغرافية لدولة الاسلام اوطبيعة التلاقح الحضاري والعقائدي الذي فرض تحديات اخرى اوجبت تصدي علماء الدين الى بلورة المنظور الاسلامي للعقيدة المستمدة من الكتاب الكريم وكان علي (عليه السلام) وابناؤه من بعده في مقدمة من وقف تلك الوقفة وهي مهمة الإمام المعصوم التي سنجد ان متكلمي الإمامية يرونها اساسا ودليلا لاثبات وجوب الإمامة اذ لابد من وجود الإمام المعصوم (لانتفاء البيان في النص في كل زمان يبين للناس في القرآن والسنة فلا يحصل البيان يقينا ، وحيث ان هناك تلازما بين امره تعالى بالتقوى وضرورة البيان وان التقوى مترتبة وتالية للبيان ومنوطة به وحيث ان النص فيه المتشابه والمحكم والمجمل والظاهر فلابد من معصوم ، اذ لولا وجود المعصوم المبين للآيات الذي يحصل بقوله اليقين لم يحصل مانيط به من التقوى وهو مقتضى قوله تعالى { **كذلك يبين الله أياته للناس لعلهم يتقون** }[74] (سورة البقرة/١٨٧) .

هذا الارث العظيم الذي خلفه الإمام (عليه السلام) والذي لم يتهيأ لهذا البحث في حدوده الضيقة الا لمس جوانب بسيطة منه هو التركة التي انتقلت الى الأئمة الآخرين (عليهم السلام) ولاسيما أننا قد اسلفنا القول ان احد طرائق علم الإمام هو التلقي عن سابقه مما شكل منظومة يكمل بعضها بعضها الاخر وكان لكل من الأئمة دوره الواضح فيها وان تفاوتت ملامحها التطبيقية الواقعية لكل امام منهم بتأثير الظروف السائدة في عصره وطبيعة حاجات ذلك العصر والمؤثرات السياسية والفكرية فيه مما كان له أثر واضح في بروز الدور العلمي لبعض الأئمة اكثر من الباقين

(٧٤) ينظر : العلامة الحلي : الالفين في امامة امير المؤمنين (عليه السلام) ٣٨٩ (بتصرف) .

ومن خلال القاء نظرة سريعة على الساحة الفكرية التي غطتها مدة حياتهم لاستقراء طبيعة جهد كل منهم نلتقط بعض الشذرات من ملامح دورهم .

واول ما يتجلى ذلك في خصوصية الدور الكبير الذي اداه الامام الحسن الزكي (عليه السلام) (ت ٥٠ هجرية) حيث سار على نهج ابيه (عليه السلام) في حمل راية الامامة بكل ما احتملته من مهام جليلة كان اهمها الحفاظ على مسيرة الاسلام العظيم وتثبيت ركائز العقيدة في حقبة حالكة شهدت احداثا جليلة استدعت منه تلك الوقفة التي حفظت بيضة الاسلام .

فقد كانت له (عليه السلام) مواقف في الدفاع عن العقيدة تركت اثرا كبيرا في صياغة المنظور الاسلامي عموما والامامي على وجه الخصوص والذي يقوم على استجلاء المعاني الواقعية للنص القراني والنبوي باستنطاقهما ليبوحا بما حملاه من ابعاد ذلك المنظور المتكامل المعصوم .

واكثر مانجد مصاديق ذلك فيما ورد عنه (عليه السلام) من المناظرات والمحاجات التي تناولت اغلب مباحث العقيدة وجوانبها وخصت اصل الامامة واثباتها والنص عليها وبيان احقيتهم (عليهم السلام) بها بمساحة كبيرة[٧٥] .

وقد فعلت المجاميع الحديثة وكتب العقيدة عند الامامية بالكثير من هذه النصوص الواردة عنه (عليه السلام) والتي شكلت رصيدا تمثله متكلمو الامامية فيما بعد مع ماورد عن باقي الائمة (عليهم السلام) واسسوا في ضوئه ركائز المنظومة العقائدية للامامية .

واستكمالاً لهذا الدور نجد ان الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) (استشهد : ٦١ هـ) قد بيّن أسس الإمامة ودافع عن مفاهيمها وضوابطها التي اهمها ان الإمامة عنده - وهي من أصول الدين - لم تكن مجرد منصب سياسي ولا الموقف تجاهها سياسياً وانما كانت عنده مسؤولية تجاه الله يتولاها الامام بالنص ولذلك فهو حين لم يبايع يزيد فلأنه يرى انه (في ظل دولة يقوم نظامها السياسي على أسس دينية فلا تعد البيعة أو انتخاب

---

(٧٥) ينظر للتفصيل الاحتجاج ١: ٣٩٥ - ٤٢٠ ، ٢: ٣-١٣ ، الصدوق : التوحيد ص٤٥، ١٨٤ ، ٢٣٠ ، ٣٠٧ ، ٣٧٨ - ٣٨٣ وكذلك الكليني : الكافي (الاصول) ، المرتضى : الشافي العلامة الحلي : الالفين في مواضع كثيرة منها .

الحاكم مجرد عمل سياسي وان بيعة يزيد انحراف عن اصل من أصول الدين)[٧٦] .

وانطلاقا من هذا الأصل تحديداً، وهو من اهم ركائز المنهج العقائدي عند الإمامية، كانت ثورته ضد الحكم الاموي قضية ومبدأ دينيا (يتصل بالدعوة والعقيدة اكثر مما يتصل بالسياسة والحرب . ذلك ان معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب بل بأيدلوجية تمس العقيدة في الصميم)[٧٧] فقد حاول الحكم الاموي ان يرسخ نظرية في القضاء والقدر تتقاطع مع ركائز العقيدة الاسلامية وتناقض القرآن وتنسب انحرافات الحكام الى قضاء الهي وتمثيل بشري لأرادة السماء وهي قضية تمثلت في سيادة عقيدة الجبر وان الخليفة ظل الله في الارض والمنفذ لارادته وهو ماعبر عنه بالتفويض الالهي الذي بنت عليه الدولة الاموية بعامة وحكم معاوية ويزيد بخاصة مسألة الخروج عن المبدأ الاسلامي في الحاكمية السياسية وتحويلها الى قيصرية وراثية لاتحدها الضوابط الدينية الروحية التي تمثل اهم ركائز الاهلية للخليفة فكان يراد مثلا تثبيت ان اختيار يزيد للخلافة كان بقضاء من الله تعالى وليس للعباد خيرة في امرهم وهكذا كاد يكون من مظاهر العقيدة ان تترسخ نظرية التفويض الالهي للحاكم بغض النظر عما إذا كانت مسيرته في طاعة الله أو سخطه وكأنه قضاء حتميٌ على العباد وهي تحولات دراماتيكية في مسيرة العقيدة الاسلامية كانت لها اثار مدمرة في الواقع العقائدي والسياسي فيما بعد فكان خروجه (عليه السلام) تصحيحا للمسيرة وترسيخا لمفاهيم الدعوة الاسلامية الصحيحة وتأسيسا لاصول الموقف المبدئي من قضية الإمامة (الخلافة) ومعايير النظر اليها ودفاعا عن الحق الديني وليس الشخصي في اختصاص الإمام (عليه السلام) بالنص الالهي بطريق النص من النبي (صلى الله عليه وآله) ثم نص الأئمة السابق منهم على اللاحق .

وكان لاستشهاده (عليه السلام) في سبيل هذا المبدأ ثمار جليلة من اهمها انه مثل (نقطة تحول في التفكير السني من حيث استنكار جمهور اهل السنة موالاة

---

(٧٦) احمد محمود صبحي : نظرية الامامة ٣٢٢ .

(٧٧) المصدر نفسه .

خلفاء الجور وانتهوا الى اعتبار الخلافة الدينية منتهية بتنازل الإمام الحسن (عليه السلام)[78].

ونلاحظ ان الخط الفكري لولده الإمام علي بن الحسين (عليه السلام) (ت : ٩٥ هـ) قد طبع بطابع الدعاء[79] كمجال اعتمده الإمام لبث الدعوة الاسلامية فالصحيفة السجادية التي ضمت ماورد عنه (عليه السلام) من ادعية حملت الكثير من المفاهيم القرآنية وجلت الأصول العقائدية واسست لمنهج فكري ينطلق من تحقيق الصلة مع الله تعالى كاساس لبناء عقيدة قوية تضع الانسان على آفاق بناء النظام الاسلامي الاجتماعي والتعبدي والعقائدي الذي أسَّس القرآن الكريم والسنة الشريفة ركائزه الأولى[80] وانطلق الخط الفكري عند الإمام الباقر محمد بن علي بن الحسين (عليه السلام) (ت : ١١٤ هـ) من دور التوجه الى التوسع في بث العلوم والمعارف حتى لنلاحظ ان ممارسته لامامته اكثر ماتبرز من (كثرة روايته الاحاديث عن الرسول (صلى الله عليه وآله) وعن آبائه (عليهم السلام) وبث العلوم والمعارف بكل وسيلة بحيث شكل ذلك مصداقاً جليا للروايات المشهورة في تلقيب الرسول (صلى الله عليه وآله) له بالباقر[81] وهو وصف صار خاصا به (عليه السلام) حتى لايطلق الاوينصرف الذهن اليه وحده ـ كما تعارف اهل اللغة فنجدهم في تعريفهم البَقرُ انه شق

---

(٧٨) نظرية الإمامة ٣٤٨ .

(٧٩) ظ: المصدر نفسه ٣٥٠ ، محمد الخليلي : امالي الإمام الصادق : ١٥٣ مطبعة النعمان / النجف ١٩٦٥م ـ ١٣٨٤ هـ .

(٨٠) ينظر الصحيفة السجادية وقد طبعت عدة طبعات وتحوي ٥٤ دعاء في مختلف الاغراض .

(٨١) من رواية طويلة ان جابر بن عبد الله الانصاري ((كان يقعد في مجلس رسول الله (صلى الله عليه وآله) .. وكان ينادي ياباقر العلم ياباقر العلم . فكان اهل المدينة يقولون : جابر يهجر . وكان يقول والله ما اهجر ولكن سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول ستدرك رجلا مني اسمه اسمي وشمائله شمائلي يبقر العلم بقرا فذاك الذي دعاني الى ما اقول) ينظر اصول الكافي ١: ٤٦٩ ، المفيد: الارشاد ٢٩٤ . المطبعة الحيدرية ، نجف ط٢ ١٣٩٢ ، ١٩٧٢م . وروى قريباً منه اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٢٠ .

العلم والتوسع فيه واستنباط فروعه وانه لذلك سمي محمد بن علي بالباقر[٨٢] فقد اثرت عنه (عليه السلام) علوم ومعارف في شتى المجالات الفكرية الاسلامية وبرزت في عصره على وجه الخصوص ملامح الاكتمال لمذهب الشيعة الإمامية في آرائه في العقيدة ، والاستقلال التام في ارائهم[٨٣] . ولاسيّما ان من اهم ملامح عصره (عليه السلام) ظهور الاعتزال وشيوع الجدل والمناظرات في قضايا التوحيد والذات والصفات .. وغير ذلك .

حتى قيل (لم يظهر عن احد من اولاد الحسن والحسين عليهما السلام من العلوم ماظهر منه من التفسير والكلام والفتاوى)[٨٤] .

ويعد تولي الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) (ت : ١٤٨ هـ) الإمامة بعد ابيه الباقر مرحلة تاريخية فاصلة وحاسمة طبعت المذهب بطابعها في المجالات الفكرية وجميعها وكان لطبيعة عصره كونه مرحلة انتقال السلطة من الامويين الى العباسيين ان فسح امامه المجال واسعا لترسيخ أسس الفكر الإمامي وأن يتوسع في جهده العلمي وعطائه الفكري فتوزعت اهتماماته على شتى العلوم الدينية وتناولت العلوم الاخرى كالكيمياء والفلك والرياضيات .

وقد استقل (عليه السلام) بالإمامة مدة اربع وثلاثين سنة (١١٤-١٤٨هـ) كانت لها اهمية كبيرة في وضوح اثره البارز في فكر الإمامية وتبين ذلك بوضوح تام في منهجه الفكري القائم على اساس المحافظة على العقيدة الاسلامية في وجه تيارات الالحاد والزندقة التي سادت عصره ،

---

(٨٢) ينظر مثلا : الازهري : تهذيب اللغة ٩: ١٣٦ ، ابن منظور : لسان العرب ٥: ١٤٠ ، الفيروز ابادي : القاموس المحيط ١: ٣٧٥ .
(٨٣) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ٣٥٩.
(٨٤) المجلسي : البحار ١١ : ٨٤ .

وموقفه من الحِجاج والمناظرة مع اتباع الفرق الاسلامية الاخرى[٨٥] لاسيّما ان بدايات علم الكلام ظهرت في هذا العصر .

وكان لمنهجه اثره الواضح في تشكيل منهج الإمامية الكلامي والتفسيري ويظهر اثر ذلك بوضوح من كثرة تلامذته الذين عدوا بأربعة الاف [٨٦] . وقد نسب اليه تفسير للقرآن[٨٧] وجمع تلميذه (المفضل) مجالسه واماليه التي ضمنها اراء كلامية مهمة تناولت شتى مفاهيم العقيدة[٨٨] . كما رويت عنه المئات من الروايات في التفسير والعقائد تضمنتها كتب الحديث والعقائد[٨٩] .

وصارت للامام الصادق (عليه السلام)، بسعة علمه وكثرة الآخذ عنه، مدرسة بل جامعة اسلامية كبرى انتشرت اثارها في ارجاء العالم الاسلامي وشكل اتباعها الكثير من الملامح الفكرية الاسلامية تفسيراً وفقهاً وكلاماً .

وهؤلاء الأئمة الثلاثة علي بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق (عليهم السلام) ارتبطوا بالقرآن بعلاقة وطيدة وتصدوا لتفسيره وكشف معانيه وشكلوا قوام مدرسة الكوفة في تفسير القرآن [٩٠] .

كما ان تلامذة كل من الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) يمثلون الاتجاه النصي في مدرسة الكوفة في التفسير التي كان لها أثر واضح في ظهور مؤلفات عديدة في تفسير القرآن الكريم[٩١].

---

(٨٥) نظرية الإمامة : ٣٦٢، عبد الله فياض : تاريخ الإمامية ص١٥٠ .
(٨٦) ظ: المفيد : الارشاد ٢٤٩ .
(٨٧) ظ: بروكلمان : تاريخ الادب العربي ٤: ٩- ١١ .
(٨٨) ظ: محمد الخليلي : امالي الإمام الصادق (عليه السلام) لا سيما الجزء الرابع منها .
(٨٩) ظ الكليني : الكافي (الاصول) الصدوق : التوحيد الطبرسي : الاحتجاج .
(٩٠) ظ: د . محمد حسين الصغير (مدرسة الكوفة في تفسير القرآن العظيم) بحث منشور في مجلة المورد عدد٣ سنة ١٩٨٨م عدد خاص بالدراسات القرآنية ص٩٥ .

تولى الإمامة بعد الصادق (عليه السلام) ستة ائمة هم ولده موسى الكاظم (ت : ١٨٣ هـ) ثم علي بن موسى الرضا (عليه السلام) (ت : ٢٠٣ هـ) ثم محمد الجواد (عليه السلام) (ت : ٢١٩ هـ) ثم ابنه علي الهادي (ت : ٢٥٤ هـ) ثم ابنه الحسن العسكري (عليه السلام) (ت : ٢٦٠ هـ) ثم ولده الإمام المنتظر المولود عام ٢٥٥ هـ . الا ان دور هؤلاء الأئمة لم يكن بارزا بدرجة وضوح دور الإمام الصادق (عليه السلام) للاسباب والمؤثرات التي سبق الحديث عنها (فلم تسنح الفرصة لواحد منهم ليظهر ما استودعه الرسول (صلى الله عليه وآله) اياه وليبلغ ما استحفظه عليه كما سنحت للصادق (عليه السلام))[٩٢] .

الا ان الإمام الرضا (عليه السلام) من بين هؤلاء الأئمة يتميز بورود الكثير من الروايات عنه في تفسير القرآن والمناظرات الكلامية ولاسيّما انه (عليه السلام) عاصر محنة (خلق القرآن) وقد وردت عنه صحيفة تضمنت أسس العقيدة واصول الدين الفها بطلب من المأمون . وكانت له مناظرات كثيرة اهمها مجلس المأمون المشهور[٩٣] في التوحيد ونفي التجسيم وعصمة الانبياء وغيرها من المسائل .

وفي المباحث الآتية من هذا الفصل ستتبين لنا ملامح من الدور الكبير الذي مارسه الأئمة (عليهم السلام) في تفسير القرآن وبيان أصول العقيدة انطلاقا منه ومن ثمّ تاسيس أصول المنهج الإمامي في فهم النص القرآني .

---

(٩١) المصدر السابق نفسه ٩٥ .
(٩٢) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ٣٦٣ .
(٩٣) ينظر التفاصيل في : الصدوق : التوحيد ص٤٤١- ٤٥٤ ، عيون اخبار الرضا ١: ١٥٤ ومابعدها . ، الطبرسي : الاحتجاج ٢: ١٧٤ ومابعدها .

المبحث الثاني

ضوابط التعامل مع النص القرآني في رأي الأئمة

من خلال متابعة تصدي الأئمة (عليهم السلام) لتفسير النص وتجلية معانيه وبيان مفاهيمه وفك اسرار متشابهه كونهم الراسخين في العلم الكاشفين عن النص المستنطقين اياه - كما هو مدلول الروايات - من خلال ذلك كله نجدهم (عليهم السلام) يضعون جملة من الضوابط المهمة تُؤسَّسُ عليها أصول النظر الى النص القرآني ثم محاولة فهمه وتفسير نصوصه .

ولما كانوا هم عدل القرآن والناطقين عنه والمتلقين علمه عن النبي (ﷺ)، أو بالالهام، فانهم انما يفهمون النص ويكشفون عن معناه بتلك الهبة القدسية وهم ممن يؤسسون ويؤصلون منهجَ فهمه فان هدفهم من ذلك هو :

١ - ان يواكب النص العقل الانساني في حركته ، ويتصاعد معه في ترقية .

٢ - وان يكشف عن السبل والدلالات التي يرسمها القرآن في اضاءة الطريق والنهوض بمهمة البيان .

٣ - ولتسهيل ولوج هذا الطريق وصولا الى تحقيق الهدف من النزول فالخطاب عام لم ينزل لاحد من دون أخر وانما اختلف الناس في مراتبهم تجاهه من جهة :

أ - تفاوتهم في القدرة على فهمه .

ب - اختلافهم في الزاوية التي يسقطون منها نظرهم الى النص .

ج - اختلاف وسائلهم المستعملة في فك مغاليقه .

٤ - الاختلاف في الغاية التي تكون منطلقاً في تصديهم لمحاولة فهمه وكشف دلالاته ، اذ كثيرا ماتكون تلك الغاية محركاً الى النظرة الموضوعية للنص بعيدا عن التعصب والتأويل المتعسف مثلما يمكن ان تكون تلك الغاية ايضاً سبباً في تحميل النص مالايحتمله وجره الى مالا صلة له به ، أو مط المفاهيم وتفكيك السياقات والوحدة الموضوعية في النص لفتح ثغرات تلغى من خلالها المفاهيم الخاصة بالمتصدي للفهم ومن ثم يؤدي ذلك الى اضعاف نسيج النص بما يخرج فهم المتصدي عن ايقاع

مسيرة النص لفتح ثغرات تلغى من خلالها المفاهيم الخاصة بالمتصدي للفهم ومن ثم يؤدي ذلك الى اضعاف نسيج النص بما يخرج فهم المعتدي ومن ثمّ مسيرة العقل والوصول به الى المنطقة الآمنة التي تتجمع عندها الامكانات التي يحملها النص في القدرة على تغيير الواقع ورسم ملامح المسيرة الانسانية .

كان هذا كله هو المحور الذي دارت حوله الضوابط التي رسخها الأئمة للمتصدي لتكون دلالات وعلامات في مسيرة حركة النص ، ومن ثمّ مسيرة المفسر والمستفهم ولتمثل عوامل تمنع الخروج عن حدود الطريق الذي يرسمه النص القرآني اولا ، ثم هي مانعة من تخلف الفهم في مسيرته بعيدا عن النص وحركته ثانيا ، اذ تبث فيه ديناميكية وطاقة دافعة دائماً الى محاولة اللحاق بالنص لاستكناه كوامنه واستكشاف مفاهيمه وتدبرها ومن ثمّ انعكاس هذه الفعالية في تلمس مافي النص من القدرة ليس على مسايرة الزمن فحسب ، وانما سبق كل حدود متصورة للبعد الزمني الذي هو فيه ، واحاطته باية ابعاد للتطور يمكن ان يتوافر عليها ذلك الزمن المعين ، بل تؤشر هيمنة النص واحتوائه لكل خط نهاية متصور يمكن ان يقف عنده العقل البشري وقدرته المزود بها . فللنص القدرة على الانطلاق بعيدا عن كل خط نهاية لانه تبيان لكل شيء ولان علاقته مع الزمن هي علاقة البعد المفتوح .

وهذا الاحتواء والاحاطة عجز العقل البشري حتى اليوم عن استكمال ولو تصور جوانبه واستبيان احتمالاته وامكاناته فضلا عن مسايرته ومن ثم فسيبقى العقل البشري المحدود متخلفا عن الوصول الى استكناه كل مايحمله النص من (تكثيف) دلالات وتفصيله وتركيز مفاهيم مالم يستهد بهذه الضوابط التي تزوده بآليات وضعها العقل المعصوم الذي خص بالقدرة على استنطاق النص ، وبدونها فان ذلك العقل المحدود سيعجز عن مجرد القدرة على الارتقاء الى مستوى التدبر المثمر المندوب اليه في النص وهو اقصى مايستطيعه - وسنقف عند هذا التفاوت بينهما في قضية الظاهر والباطن في النص - بما يستلزم من المحدود التبعية للمعصوم والاستهداء به في ما يؤسسه من أصول النظر الى النص وهذا ماسيجعلنا نخوض عميقا في الروايات

الواردة عن الأئمة من اهل البيت (عليهم السلام) في تاسيس الضوابط والاليات لفهم النص من بيانهم لها مباشرة كضوابط أو بانتزاعها من تطبيقهم اياها عند تفسيرهم النص ، أو عند اقتباسهم اياه في مجال الاستدلال به للكشف عن ملحظ عقيدي أو تفصيل اصل من أصول الدين وبما ان البحث بازاء تحديد هذه الضوابط بدقة يتحكم بها الاطار البياني المروي عن المعصوم فسيبتعد الباحث عن التنظير والاجتهاد الخاص على الأصل ويكتفي - قدر الامكان - بتلقي انعكاساته التي تبرق في الذهن مع محدودية القدرة الشخصية للتعبير عنها أو في تلقيها . وهذه الضوابط يمكن اجمالها بالآتي :

الأول : تعيين حدود النظر الى النص وقيمته الخاصة

ويقوم ذلك على تصور الطاقات المفتوحة للنص والاحاطة بطبيعة مايحمله من خصائص كامنة وظاهرة لايمكن - في حدود زمن معين - تصورها تفصيليا لان ذلك أمرٌ يكشف عنه في ضوء تراكم فاعلية العقل البشري وامكاناته الموضوعية ازاء النص وان كان تصور ذلك ممكنا اجماليا في اطار الاستضاءة بما يُعرّف النص به نفسه كونه { **تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩) .

وهذا مانلاحظ ائمة اهل البيت (عليهم السلام) قد شددوا الاشارة اليه ورسموا في سبيل التفسير دلالة مهمة يجب ان لاتتخطى هذه الحقيقة وهو مانلمسه جليا من بعض الروايات المنقولة عنهم (عليهم السلام) .

من ذلك ماروي عن الإمام الباقر (عليه السلام) انه قال (ان الله لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة الى يوم القيامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله (صلى الله عليه وآله) وجعل لكل شيء حدا وجعل عليه دليلا يدل عليه)[٩٤] .

ويؤكد الإمام الصادق (عليه السلام) مصدرية القرآن للتأصيل في تحديد دقيق يفهم الآية على واقع ماعليه القرآن في تأصيله الأصول وأمات المسائل

([٩٤]) ظ: ابو جعفر محمد بن الحسن الفروخ الصفار : بصائر الدرجات ١: ٦ . طبع طهران (د . ت)

وان لم يخض في التفصيل والتفريع في شؤونها كافة يقول الإمام (عليه السلام) (مامن شيء يختلف فيه اثنان إلا وله اصل في كتاب الله)[٩٥] .

ومهمة التفريع وانتزاع الجزئيات تبقى مهمة الفهم المتصدي الذي يتفاوت كما اسلفنا - ونجده في اعلى حدوده وامكاناته يتمثل عند الأئمة (عليهم السلام) في ما يصوره الإمام الصادق (عليه السلام) ايضا بقوله [٩٦] (اني اعلم مافي السموات ومافي الارض ، واعلم مافي الجنة واعلم مافي النار ، واعلم ماكان ومايكون ثم مكث هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه فقال : علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول { **تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩).

هذه الطاقات والشمولية الكامنة في النص القرآني هي سمات خاصة به ميَّزته من غيره من الكتب السماوية لذا ترى الإمام (عليه السلام) يقارن القرآن في مطلقيته بالكتب الاخرى في نسبيتها فيقول في ما نقله العياشي (قال الله لموسى (عليه السلام) { **وكتبنا له في الالواح من كل شيء** } (الاعراف/١٤٥) . فعلمنا انه لم يكتب لموسى (عليه السلام) الشيء كله ، وقال الله لعيسى (عليه السلام) { **لأبيِّن لكم بعض الذي تختلفون فيه** } (الزخرف/٦٣) وقال لمحمد (صلى الله عليه وآله) { **وجئنا بك شهيداً على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩)[٩٧] .

وترتبط هذه الشمولية والاحاطة باهم خصائص الرسالة الاسلامية في كونها خاتمة الرسالات وهي بناء على ذلك من لوازم الخاتمية في كونها كمال الدين الالهي المنزل الى العباد في استنفاد محتملات الحاجة الانسانية كلها التي ينبغي للنص تغطيتها وهذا المعنى هو ماعبر عنه الإمام

([٩٥]) ظ: البرقي (الشيخ ابو جعفر محمد بن خالد : المحاسن ٢٦٧ دار الكتب الاسلامية . طهران .

([٩٦]) الكافي (الاصول) ١: ٢٦١ ، البحار ج٩٢ ص٨٥ المكتبة الاسلامية / طهران ١٣٨٧ هـ .

([٩٧]) تفسير العياشي : ٢: ٢٦٦ .

الصادق (عليه السلام) في ما روى عنه : (ان الله انزل القرآن تبيان كل شيء حتى والله ماترك شيئا يحتاج العباد اليه الا بينه للناس حتى لايستطيع عبد يقول : لو كان هذا في القرآن الا انزل الله فيه)[٩٨] وهذا ماأكده القرآن لنفسه في آخر مانزل منه خاتما الوحي الالهي في اخر مايتضمنه بقوله تعالى { **اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا** } (المائدة/٣) .

ان هذه الشمولية في النص تستلزم من المتصدي - لتفسيره كما يوحي به الأئمة (عليهم السلام) - ان يرتقي بفهمه الى مستوى استكناه الآفاق المفتوحة للنص بما يحقق كشف مالم يكشف بعد .

وتدل الروايات من جانب آخر على ان ما انكشف للائمة (عليهم السلام) من معارف عظيمة كانت تنطلق اساسا من هذه الشمولية في النص وهو ماجعل الإمام علياً (عليه السلام) يقول لمن سأله : هل عندكم شيء من الوحي ؟ قال (عليه السلام) : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا ان يعطي الله عبدا فهما في كتابه)[٩٩] .

الثاني : مرجعية النص ومركزيته وحاكميته .

ان هذه الاحاطة والشمولية تقتضي - في سبيل الامر البديهي - ان يكون هذا النص معيارا ومقياسا يحدد بازائه وفي ضوئه كل مايمت الى الاسلام - شريعة أو عقيدة - بصلة فما وافقه أخذ به لانه وحده الحق والكلمة الناطقة بخطاب الله تعالى والمعبرة عن قوانين الوجود كما مر فيها قوله تعالى { **والذي اوحينا اليك من الكتاب هو الحق ..** } (فاطر/٣١) .

---

(٩٨) المجلسي : البحار ٩٢: ٨٥ ، ينظر ايضا الرواية المؤكدة لهذه عن الإمام الرضا (عليه السلام) :(ان الله عز وجل لم يقبض نبينا (صلى الله عليه وآله) حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع مايحتاج اليه الناس كملا وقال عز وجل { **مافرطنا في الكتاب من شيء** } . الكافي (الاصول) ١: ١٩٨ .

(٩٩) صحيح البخاري ١: ٢٩ ، السيوطي : الاتقان ٤ : ٢٣٠ الكاشاني : التفسير الصافي ١: ٢٢ .

وقال تعالى { **وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول** } (النساء/٥٩) .

وقال تعالى { **وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه** } (النحل/٦٤) .

هذه المعيارية اكدها الرسول الكريم (ﷺ) لكونها دستورية المنظور الاسلامي في مختلف جوانبه بقوله (ﷺ) (ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وماخالف كتاب الله فدعوه)[100] فان مايترتب على ذلك هو كامل الاستفادة من الخصائص والاثار المهمة التي توافر عليها النص والتي بينها (ﷺ) قوله (القرآن هدى من الضلالة ، وتبيان من العمى ، واستقالة من العثرة ، ونور من الظلمة ، وضياء من الاحداث ، وعصمة من الهلكة ، ورشد من الغواية ، وبيان من كل الفتن ، وبلاغ من الدنيا الى الآخرة ، وفيه كمال دينكم ، وماعدل احد من القرآن الا الى النار)[101]

وبما ان السنة شارحة القرآن وهو الذي وجه المسلمين الى وجوب الرجوع الى النبي (ﷺ) فقال تعالى { **وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا** } (الحشر/٧) .

فاننا نجد النبي (ﷺ) يوصي بالتمسك بالقرآن والاخذ به وعرض الروايات المنقولة عنه (ﷺ) على كتاب الله .

وان حجب هذه المعيارية - التي يجعلها الأئمة (عليهم السلام) ضابطا مهماً لفهمه - بالغاء شرط موافقة الاحاديث أو مايستنبط من القرآن يعني ذلك العدول الى مايؤدي الى النار ويدخل ذلك في خانة الكذب المؤدي اليها وقد كثرت الكذابة على النبي (ﷺ) وانتشر الوضع والافتراء حتى نبه (ﷺ) فقال (من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من

---

(١٠٠) الكافي (الاصول) ١: ٦٩ .
(١٠١) الكافي (الاصول) ٢: ٦٠٠ .

النـار)[١٠٢] فلابد والحـال هذه مـن مراقبـة ماينقل ومحاسبته فـي ضـوء هذه المرجعية وضرب ماخالفها منه عرض الجدار.

وهذا أمر شديد الضرورة تفرضـه فضلاً عن كثرة الكذب والوضـع فـي الاحاديث كثرة الافهام المختلفة الاتجاهـات التـي تـصدت للتعامل مع النص واسـتجلاء تـصورها لملامـح العقيدة واصـولها وكثـر مـن ثـمّ اهل الجـدل والتأويل والاراء وصـار كل اهل رأي يلجأون الى النص محـاولين تأويلـه بما يوافق مذاهبهم فصار لزاما على كل متصدٍ للتفسير ان يحـافظ علـى هـذه المعياريـة والحاكميـة للـنص القرآنـي ثـم الـسنة الـصحيحة الـصدور وهـو ماينطبق عند الإمامية على مايرد عن الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) .

لذلك نجد ان الأئمة (عليهم السلام) في تأسيسهم منهج فهم النص يؤكدون هذا الضابط الرئيس بجعل القرآن الكريم معيـارا وحاكما علـى المفسر الخوض على وفق مؤشراته لتحديد حقية مايذهب اليه أو بطلانه .

فقد روي عن الإمام علي (عليه السلام) انه قال في جوابه لمن قـال لـه : صـف لنا ربك حتى نزداد في توحيده تعالى وصفاته وطريق معرفتـه : (مادلك القرآن عليـه من صـفته فاتبعـه ليوصـل بينك وبين معرفتـه وانتم بـه واستضيئ بنـور هدايته فانها نعمـة وحكمـة أوتيتهمـا فخذ مأأوتيت وكن من الشاكرين ، ومادلك الشيطان عليـه ممـا لـيس فـي القرآن فارفضه ولافـي سـنة الرسـول (ﷺ) وائمـة الهدى اثره فكِلْ علمه الى الله عز وجل فان ذلك منتهى حق الله عليك)[١٠٣] .

والمراد بما كلفك الشيطان .. الخ من قول الإمام (عليه السلام) هو (التوهمـات والخيالات الحاصلة في النفس من المعارف فليس لاحد ان يتبعها بل لابـد من الاعتقاد بالواقع على ماهو عليه وايكال علم ذلك الـى الله تبـارك وتعـالى والا فيدخل ذلك في اتباع الشيطان واغوائه والتعمق المنهي عنه)[١٠٤] .

وعن الإمام الباقر(عليه السلام) انه قـال (إذا حـدثتكم بـشيء فاسـألونـي عنـه من كتاب الله)[١٠٥] .

---

(١٠٢) البخـاري : ابـو عبـد الله محمـد بـن اسـماعيل صـحيح البخـاري ١: ٢٩ كتـاب العلم المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق ، مصر ١٣١٤ هـ ، سنن الترمذي ١١: ٦٧ .

(١٠٣) الصدوق : التوحيد ٥٥ .

(١٠٤) السبزواري : مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٥: ٥٩ .

(١٠٥) الطبرسي : الاحتجاج ٢: ٥٦ .

وكما ورد عن الإمام الرضا (ع) في اجوبته عن مسائل ابي قرة المحدث وقد سأله في ان الرؤية قسمت لمحمد (ص) كما قسم التكليم لموسى (ع) فاكد الإمام (ع) نفي الرؤية عن الباري تعالى فكان ان احتج السائل بروايات عن الرسول (ص) في حقيقة مارأه في المعراج مما تصوره (ابو قرة) تفسيرا لآيات سورة النجم واستدل به لتاكيد حصول رؤية الله تعالى عند النبي (ص) فاستنكر الإمام (ع) تلك الروايات واكد استدلالا بالايات القرآنية استحالة حصول الرؤية فقال ابو قرة : فتكذب بالروايات ؟

قال الإمام (ع):(إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها)[١٠٦] .

أي كذب بها بالمعنى الذي يفهمه منها القائلون بالرؤية البصرية والا فالروايات في حصول الرؤية (القلبية) كثيرة الورود عن الرسول (ص) والأئمة (ع) .

الثالث : مرجعية النص لنفسه

ان معيارية النص القرآني لغيره تمثل اهلية لتمثيل نفسه بنفسه وهذا مايمثل ضابطا يشكل اساس منهج تفسيري اصيل هو البدء في الكشف عن النص بما كشفه عن نفسه من تفسير القرآن بالقرآن الذي يقوم على استيضاح معنى الآية من نظيراتها واهلية ذلك مستمدة من التدبر المندوب اليه في الكتاب نفسه قال تعالى { **افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها** } (النساء/٨٢) حيث يتم تشخيص المصاديق وتعرفها بالخواص التي تعطيها الايات وذلك لازم قوله تعالى { **ونزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩) اذ كيف يتصور ان يكون القرآن الكريم تبيانا لكل شيء ويعجز عن ان يكون تبيانا لنفسه وكيف يكون { **هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان** } و{ **نورا مبينا** } وهم احوج مايكون ان يهديهم اليه ويبين لهم نفسه ويضيء لهم خباياه .

---

(١٠٦) الصدوق : التوحيد ١١١ .

ثم ان الكتاب بتعبير الرسول (ﷺ) عنه - وهو المروي ايضا عن الإمام علي (عليه السلام) - (ليصدق بعضه بعضا)[107] ومن مصاديق وتطبيقات هذا التصديق ان يبين بعضه خبايا بعضه الآخر والاستمداد ببعضه على كشف بعضه الآخر .

ومما لاشك فيه انه بوجود هذا الطريق الى فهم القرآن من الاهتداء بالبيان الالهي نفسه ينتج ان طريق فهمه غير مسدود وانه لايحتاج الى طريق سواه وان كان هادياً فهل يفتقر الى غيره في الهداية اليه ونحن نلاحظ من الكتاب نفسه ان الله تعالى هو المبين الأول لمراده من كلامه كما في قوله تعالى { **كذلك يبين الله اياته للناس لعلهم يتقون** } (سورة البقرة/١٨٧) .

{ **كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون** } (سورة البقرة/٢١٩) .

{ **ثم ان علينا بيانه** } (القيامة/١٩) .

{ **ومايعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ..** } (آل عمران/٧) .

وفي هذا الملحظ المهم يرد عن الأئمة (عليهم السلام) الكثير من الروايات في ضابطية هذا المنهج واولويته في مصادر تفسير النص القرآني ومنع تجاوزه الى غيره مع وجود البيان فيه والى الاخذ به والتدبر في نصوصه وتحقيق معياريته لقياس صحة أي فهم لنصوصه أو فحص صحة المرويات المنقولة عن الأئمة (عليهم السلام) في تفسيره كما تبين سابقا .

ونلاحظ انهم في تفسيرهم كثيرا مايستدلون بالآية على اختها ويستشهدون بمعنى على آخر في تفسير النص وهذا بلا شك دال على ان ذلك واقع في نطاق الامكان ويمكن للمخاطب ان يناله ، ولكن هذا الامر مقيد بوجوب النظر اليه في اطار انه (لم يكن عملا آليا لايقوم على كثير من التدبر والتعقل وليس بالامر الهين الذي يدخل تحت مقدور كل انسان وانما هو امر يعرفه اهل العلم والنظر خاصة)[108] .

---

(١٠٧) الصدوق : التوحيد : ٢٥٥ .

(١٠٨) الذهبي (محمد حسين) : التفسير والمفسرون ١: ٤١ .

لذلك فما يفاد من قيامهم (عليهم السلام) بتفسير القرآن بالقرآن وتأصيلهم هذا الضابط المهم ان (المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية وذلك بالتدرب بالآثار المنقولة عن النبي (صلى الله عليه وآله) واهل بيته (عليهم السلام) وتهيئة ذوق مكتسب منها ثم الورود والله الهادي)[109] وستكون للبحث وقفة مع بعض مروياتهم (عليهم السلام) في تفسير القرآن بالقرآن في مطلب قادم .

الرابع : الموقف من المحكم والمتشابه .

نلاحظ في متابعتنا النص الوارد عن الأئمة (عليهم السلام) لقضية المتشابه انه يستشرف النص القرآني ويستضيء بخطوطه العريضة . ولاسيما ذلك النص الذي أسَّس للموقف من المتشابه في القرآن آلية الحل والمرجعية التي ينطلق منها الى كشف التشابه وازالته ممثلا في الآية ٧ من سورة آل عمران قوله تعالى { **هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هنّ ام الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ومايعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ..** } .

ويمكن تلمس هذا الكشف المتصور للمتشابه عند المعصوم في مرجعيتين :

المرجعية الأولى : المحكم

ونلاحظ هنا ان الكتاب قد سبق الى تأسيس الاهلية الكاملة لهذه المرجعية وتحديدها في رفع التشابه ، فحين نتابع مادة (حكم) التي يعود اليها لفظ (المحكم) نجدها تعني : الشيء الذي حُكّمَ اصله ومنع منعا بحيث لايمكن نفوذ شيء اليه حتى يفصله)[110] وبالعودة الى القرآن نفسه نجده يؤكد هذا المعنى حين يصف نفسه بانه جميعه كتاب محكم قال تعالى { **كتاب احكمت آياته** } (هود/٢) .

---

(١٠٩) الطباطبائي : الميزان ٣: ٨٧ .

(١١٠) لسان العرب ، مادة حكم ١٢: ١٣٤ .

كما اننا نلاحظ انه يصف نفسه بان جميعه متشابه بقوله تعالى { **كتابا متشابها مثاني ..** } (الزمر/٢٣) .

لكن اية المتشابه في سورة ال عمران تنحى منحى مغايرا تماماً لهذا الإعمام وتبتعد بالوصف الى التعبير عن معنى اخر للتشابه المقصود فتبتعد بالوصف الى اتجاه تأسيسي لآليات الكشف عن النص حيث تقسم اياته على (محكمات) و(متشابهات) لتشكل العلاقة الحتمية والتضافرية بينهما بلا انفكاك ولتؤكد ان الفصل بينهما يعني اقتطاع النص وتهميش الجزء المهم منه .

هذه العلاقة هي من مرجعية المحكم للمتشابه المعبر عنها في الكتاب بـ (الامومة) .

ففي قوله تعالى { **هن ام الكتاب** } يمكن استخلاص المراد منها من خلال متابعة المفردة في القرآن لكشف الدلالة الاصلية لمعنى (ام) . اذ تلاحظ انها ترد فيه بمعنى الأصل وما يرجع اليه الشيء .

لاحظ قوله تعالى { **وكذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتنذر ام القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لاريب فيه** } (الشورى/٧) .

وقوله تعالى { **وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم** } (الزخرف/٤) .

ومايننتج من هذا هو ملامح صورة هذه المرجعية في المحكم للمتشابه حين يلجأ اليها في رفع التشابه حيث يتبين بوضوح ان المراد من المحكمات هي الآيات التي تتضمن اصولا قرانية ثابتة ومسلمة في مقابل المتشابهات التي تبقى مدلولاتها من دون بيان مالم ترجع الى تلك الأصول الثابتة فالمحكم اذن هو محكم بنفسه ومبين بنفسه . اما المتشابه فيؤول الى الاحكام بعد رده الى المحكم الذي هو الأصل الثابت وهكذا تثبت دلالة الإحكام على النص باكمله فيعود جميعه محكما ويرتفع التشابه الذي ثبت انه وقتي مندفع اولا بمرجعية المحكم له . هذه الحقيقة المهمة كانت مدارا للفهم المعصومي في طريق الكشف عن التشابه من تاكيدها وبيان اسسها

العامة منهجة وتطبيقاً وتأشير ضابطيتها وحاكميتها عند التصدي لكشف دلالات النص القرآني .

وهذا ماتتضافر العديد من الروايات عنهم (عليهم السلام) لبيانه المندرج في ضمن اتجاهين

١ - روايات كاشفة عن تحديدهم (عليهم السلام) المتشابه .

ونلاحظ هنا العديد من الروايات نكتفي ببعضها

فمن ذلك ماروي عن الإمام الباقر (عليه السلام) انه قال (ان اناسا تكلموا في القرآن بغير علم وذلك ان الله تعالى يقول { **هو الذي انزل عليك الكتاب** .. } (آل عمران/٧) فالناسخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات)[١١١] .

كذلك ماورد في الرواية عن الإمام الصادق في رد المنسوخ الى المتشابه[١١٢] .

وهذا التحديد للمتشابه في الروايتين وغيرهما يمكن حمله على انه جاء بذكر بعض المصاديق للمتشابه ولم يكن القصد منه الحصر ، اذ يبدو ان وصف المنسوخات بالتشابه يعود الى مايظهر منها من استمرار الحكم وبقائه وان الناسخ يفسر تشابه المنسوخ ويكشفه في دلالته على ان استمراره مقطوع ويؤكد بدليته عنه .

وفي رواية اخرى اكثر تفصيلا وتحديدا يقول الإمام الصادق (عليه السلام) فيما روي عنه (ان القرآن زاجر وآمر يأمر بالجنة ويزجر عن النار ، وفيه محكم ومتشابه فاما المحكم فيؤمن به ويعمل به واما المتشابه فيؤمن به ولايعمل به وهو قول الله تعالى { **فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله** .. }[١١٣]

والنهي عن العمل بالمتشابه هنا نظراً لاجماله الذي يجب معه الرجوع الى المفصل بمقتضى العقل ومن ثمّ ارجاع المتشابه الى المحكم .

---

(١١١) العياشي : التفسير ١ : ١١ .

(١١٢) ظ: العياشي : التفسير ١: ١١ .

(١١٣) ظ: القمي (علي بن ابراهيم) : التفسير ٢: ٤٥١ تصحيح وتعليق السيد طيب الموسوي الجزائري مطبعة النجف ١٣٨٦ هـ .

وفي رواية اخرى عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه سئل عن المحكم والمتشابه فقال[114] : (المحكم مايعمل به والمتشابه ما اشتبه على جاهله) .

والتعبير بـ (جاهله) هنا يوميء الى وجود من لايجهله وهذا مايلزم عنه الرد اليه فيعود المتشابه محكما وهو مايتمثل بالمرجعية الثانية لرفع التشابه وهم الراسخون في العلم الذين اشارت اليهم الآية - في حدود فهم الإمامية - وهذا ماسنقف عنده بعد قليل .

٢- روايات في دلالة المتصدي للتفسير ان عليه بعد معرفة المحكم والمتشابه اجراء لوازم المرجعية بينهما وذلك برد المتشابه للمحكم ليعود النص كله محكما ويرتفع التشابه وبذلك ينكشف من النص مايترتب عليه الفلاح واصابة الحق والاهتداء بهدي الكتاب وكشف المراد منه .عن الإمام الرضا (عليه السلام) (من رد متشابه القرآن الى محكمه هدي الى صراط مستقيم ..(ثم قال) ان في اخبارنا متشابها كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولاتتبعوا متشابهها فتضلوا)[115] .

والرواية ظاهرة في ان الأئمة (عليهم السلام) يرون مرجعية لكل محكم (مبين) في مقابل كل متشابه بغض النظر عن موضع وروده نصاً قرآنياً كان أو حديثا مرويا .

ومالم يتم هذا التفحص للمتشابه ثم رده الى المحكم فان الرغبة في فهم النص وكشف معانيه ستكون واقعة في اطار ماعبر عنه الإمام الباقر (عليه السلام) بقوله : (ليس ابعد شيء من عقول الرجال من تفسير القرآن)[116] .

المرجعية الثانية : الراسخون

يقوم الفهم الوارد عن الأئمة (عليهم السلام) لآية المتشابه على اساس ان المقصود بالراسخين هم الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة من اهل البيت (عليهم

([114]) العياشي : التفسير ١: ١٦٢ .

([115]) الصدوق : عيون اخبار الرضا (عليه السلام) ١: ٢٩٠ والرواية مروية ايضا عن الرسول (صلى الله عليه وآله) ينظر الاحتجاج ٢: ١٩٢ .

([116]) ظ : العياشي : التفسير ١: ١٢.

السلام) ، وانهم يعلمون تأويل متشابه القرآن بالأخذ عن الرسول (ﷺ) ويعلمهم بالمتشابه يعود محكما ويرتفع التشابه عنه ويرى مفسرو الإمامية تاكيداً لهذا الحصر ان قوله تعالى { **الراسخون في العلم** } معطوف على قوله تعالى { **لايعلم تأويله الا الله** } فيكون المراد : لايعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم[117] .

وقد وردت العديد من الروايات عن الأئمة (عليهم السلام) مؤكدة فهم هذه الاية الذي يحصر معناها فيهم وتؤكد هذه الروايات ان ذلك من الأسس المهمة التي ينطلق لفهم النص في ضوئها فيحتكم في رفع التشابه في الآيات فضلاً عن المحكم اليهم هم (عليهم السلام) فمن ذلك ماروي عن الإمام الباقر (عليه السلام) انه سئل عن الأية { .. **ومايعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم** } فقال : يعني تأويل القرآن كله الا الله والراسخون في العلم ، فرسول الله افضل الراسخين قد علمه الله ما انزل عليه من التنزيل والتأويل[كذا] وما كان الله منزلا عليه شيئا لم يعلمه تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله ..)[118] .

والرواية السابقة عن الإمام الصادق (عليه السلام) في تحديد المتشابه تؤكد هذا المعنى اذ يقول الإمام (عليه السلام) بعد ايراده الآية في روايته (والراسخون في العلم هم آل محمد (ﷺ))[119] وفي رواية اخرى عنه (عليه السلام) ايضا انه قال (نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله)[120] هذه الروايات الصريحة في انحصار الرسوخ بهم (عليهم السلام) اقل ماتدل عليه انهم ممن ينطبق ويجري عليهم معنى الآية فهم اجلى مصاديقها والا فهناك العديد من الروايات الاخرى عنهم (عليهم السلام) تحدثت عن صفات الراسخين بمعان يمثلون هم المصداق الأتم لها من مثل ماروواه العياشي عن الصادق (عليه السلام)

---

(117) انظر مثلا القمي : التفسير ١: ٩٦ ، العياشي : التفسير ١: ١٦٣ السبزواري : مواهب الرحمن ٥: ٤٧ وغيرها .
(118) العياشي التفسير ١ : ١٦٤ . والصحيح ما انزل عليه من التنزيل والتأويل جميعه
(119) المصدر نفسه ١: ١٦٣ .
(120) المصدر نفسه : ١٦٤ .

عن امير المؤمنين (عليه السلام) : انه قال من رواية طويلة .. واعلم ياعبد الله ان الراسخين في العلم الذين اغناهم الله عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب فلزموا الاقرار بجملة ماجهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا

{ امنا به كل من عند ربنا .. } وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول مالم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه منهم رسوخا ..)[121]

ونستفيد من هذه الرواية بدلالتين[122] :

الأولى : حث الإمام المخاطب ان يلزم طريقة الراسخين في العلم بالاعتراف بالجهل في ما جهله فيكون منهم ومشمولا بما مدحهم به الإمام من الصفات الواردة في الدلالة الاخرى .

الاخرى : انه (عليه السلام) يفسر الراسخين في العلم بمطلق من لزم ماعلمه ولم يتعد الى ماجهله .

وبالتالي فالرواية تتعرض الى صفات للراسخين قد تجري على مصاديق عديدة وتنطبق عليهم (عليهم السلام) من جهة انهم احد تلك المصاديق ولاسيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار ان الغيوب المحجوبة بالسدد اراد بها (عليه السلام) المعاني المرادة بالمتشابهات المخفية عن الافهام العامة ولذا اردفه بقوله بعد ذلك : (فلزموا الاقرار بجملة ماجهلوا تفسيره) ولم يقل بجملة ماجهلوا تأويله) فتأمل .

هذه الدلالة في الرواية بعدم الانحصار للرسوخ في اهل البيت (عليهم السلام) مباشرة وان استفيد إنها تنطبق عليهم كاحد المصاديق على الرسوخ بصورة غير مباشرة الا ان هذا لايمنع احتمال عدم وجود غيرهم ممن تنطبق عليه تلك الصفات فيكون لها مصداقاً آخر ومن ثمّ يعود الامر بما يساوي الانحصار فيهم .

ويتاكد هذا الانطباق فيما روي عن الرسول (صلى الله عليه وآله) وقد سئل عن الراسخين في العلم انه قال : (من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك من الراسخين في العلم)[123] .

---

(121) تفسير العياشي ١ : ١٦٣ .

(122) الطباطبائي : الميزان ٣ : ٦٩ (بتصرف) .

وعن الإمام الباقر (عليه السلام) : (الراسخون في العلم من لايختلف في علمه)[124] .

وهذا التحديد يلتقي تماما مع التحديد الوارد في الآية الكريمة . حيث ورد فيها مقابلة الرسوخ في العلم بقوله تعالى في وصف الفئة الاخرى ((الذين في قلوبهم زيغ)) فكان الرسوخ في العلم هو الثبات وعدم الاختلاف والارتياب (الزيغ) عند العالم .

ويزيد الامر توضيحاً ماورد عن الإمام الكاظم (عليه السلام) انه قال لهشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ) : (ياهشام ان الله حكى عن قوم صالحين انهم قالوا { **ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب** } (آل عمران/٨) علموا ان القلوب تزيغ وتعود الى عماها ورداها . انه لم يخف الله من لم يعقل عن الله ، ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة ينظرها ويجد حقيقتها في قلبه ، ولايكون احد كذلك الا من كان قوله لفعله مصدقا وسره لعلانيته موافقا ، لان الله عز اسمه لم يدل على الباطن الخفي من العقل الا بظاهر منه وناطق عنه)[125] .

ونكاد نرى تطابقا بين هذا التحديد لمعنى الرسوخ مع مافي الحديث السابق عن الرسول (صلى الله عليه وآله) ففي كلام الإمام (عليه السلام) تحديد للرسوخ بقوله (من لم يعقل عن الله) وذلك (ان الامر مالم يعقل حق التعقل لم تنسد طرق الاحتمالات فيه ولم يزل القلب مضطربا في الاذعان به)[126] ولاشك ان هذا مصداقٌ للزيغ الذي وصفت به الفئة المقابلة للراسخين في الآية ممن يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة .. ويتاكد كون الرجوع الى الراسخين في العلم من الضوابط المهمة في الكشف عن النص و(إحكام) متشابهه من كلام الإمام علي (عليه السلام) من حديث طويل يخلص بعده الى بيان حكمة وجود المتشابه وخصوصية الراسخين بقوله (عليه السلام) .

---

(١٢٣) ظ: السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت: ٩١١هـ) : الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٧ المكتبة الاسلامية طهران ١٣٧٧هـ .

(١٢٤) الكاشاني : تفسير الصافي ١: ٢٤٧ .

(١٢٥) الكافي ، الكاشاني : تفسير الصافي ١: ٢٤٨

(١٢٦) الميزان ٣: ٧٠ .

ثـم ان الله جـل ذكـره لـسعة رحمتـه ورأفتـه بخلقـه وعلمـه بمـا يحـدث المبدلون من تغيير كتابـه ((بالتـاويلات الباطلـة)) قسم كلامـه علـى ثلاث اقسام :

فجعل قسما يعرفه العالم والجاهل .

وقسما لا يعرفـه الا مـن صـفا ذهنـه ولطـف حسه وصـح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام .

وقسما لا يعرفه الا الله وامناؤه والراسخون في العلم[127] .

والقـسم الثالـث الـذي يـشير اليـه الإمـام لاشـك دال علـى انحـصار الرسوخ .

الخـامس : ادراك خـصوصية تـضمن الـنص للظـاهر والباطن

إذ ان مـن المؤكـد ان للمـنهج القرآنـي واسـلوبه فـي ايـصال الافكـار والمفـاهيم والمعـارف المختلفـة اثـرا بـالغ الاهميـة فـي عمليـة الكشف عن دلالاتـه وهـذا مايستلزم مـن المتـصدي لعمليـة الكـشف ان يكـون مـستوعب الاساليب القرآنية في التوصيل والتبليغ وصيغ التعبير ، يقول تعـالى { **افلا يتـدبرون القـرآن ام علـى قلـوب اقفالهـا** } (سـورة محمـد/٢٣) ويقـول تعـالى { **كتـاب انزلنـاه اليـك مبـاركٌ ليـدّبَّروا آياتـه وليتـذكر اولـو الالبـاب** } (سـورة ص/٢٩) ونلاحـظ ان اسـلوب القـرآن التعبيـري يكـاد يتصور في صورتين تعبيريتين هما :

١ - الظهور المباشر : وهو مايتمثل فيه ارتسام مدلول الكلمة أو الكلام بالنظرة الأولى في الذهن كما في قولـه تعـالى { **قـل هـو الله احد** } (الاخلاص/١) .

---

(١٢٧) الطبرسي : الاحتجاج ١: ٣٧ .

٢- التضمن والاحتواء المستبطنين : وهو مايتمثل في استعمال القرآن للمثل والقصة للايحاء بالمفاهيم من جهة أو استعمال الرمز والاشارة الخفية والاحتواء على مفاهيم مستبطنة لاتنكشف بمجرد التدبر ولاتظهر بالاكتفاء بالظاهر .

وقد عبر الإمام الصادق (عليه السلام) عن هذه الحالة بقوله (عليه السلام) (نزل القرآن باياك اعني واسمعي ياجارة)[١٢٨] .

وهذا مايطلق عليه في النقل عن الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) بالظاهر والباطن واحتواء النص عليهما وهو ماجاءت الروايات العديدة لبيانه فمن ذلك ماروي عن الرسول (صلى الله عليه وآله) من حديث طويل في وصف القرآن الكريم (له ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ، ظاهره انيق وباطنه عميق)[١٢٩] .

ويبدو ان المراد من الظهر هنا مايفهم من ظاهر الايات الشريفة ، ومن البطن الاشارات والرموز . وفي رواية عن الإمام علي (عليه السلام) (مامن آية الا ولها اربعة معان ظاهر وباطن وحد ومطلع فالظاهر التلاوة والباطن الفهم)[١٣٠] فالتلاوة هنا الظاهر من مدلول اللفظ واما الباطن فعنى به مافي ذلك الظاهر من معان مستبطنة . هذه الثنائية في النص الواحد تستدعي من المفسر المتصدي التفاتا مهما الى ضرورة الوقوف طويلا امام النص وعدم الانجراف الى التأسيس على الظاهر وحده بحيث يتقيد فيه وينزوي بالنص في دائرة ضيقة ويهمّش مفاهيم ومعارف ربما تكون هي الجانب الاكثر تعبيرا وتوصيلا لمراد المتكلم بالنص القرآني وربما تستبعد الكثير من الوجوه المحتملة في تفسيره لاسيّما إذا كان النص كما عبر عنه الإمام علي (عليه السلام) ذا وجوه .

وهذا مايتأكد بالمصداق الواقعي في الرواية عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال سألت ابا جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام)) عن شيء من تفسير القرآن فاجابني ، ثم سألته فاجابني بشيء آخر . فقلت جعلت فداك كنت اجبتني في المسالة بجواب غير هذا قبل اليوم ؟

---

(١٢٨) الكليني : الكافي ٢: ٦٣١ .

(١٢٩) البحار ٨٩: ٩٧ ، الفيض الكاشاني : التفسير الصافي ١: ٩ .

(١٣٠) المصدر نفسه ١: ١٨ .

فقال (عليه السلام) : ياجابر ان للقرآن بطنا وللبطن بطن ، وظهرا وللظهر ظهر ياجابر ان الآية يكون اولها في شيء واوسطها في شيء واخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف على وجوه)[131] .

وهذا المستبطن من المفاهيم والمعاني في النص لابد له من كاشف يتحدد عند الأئمة بنحو من الانحصار بهم (عليهم السلام) مصداقاً وتطبيقا للرسوخ في العلم الذي تبين لنا انهم ان لم يكونوا مصداقه الوحيد فهم في الاقل اجلى المصاديق .

ثم ان الفهم للباطن من النص يتعلق بالمائز الذي اختصوا به من جهة ولطبيعة النص في مخاطباته التي تستحضر اختلاف الافهام وهو ماشارت اليه روايات عديدة عنهم (عليهم السلام) كقول الإمام الحسين (عليه السلام) (كتاب الله عزوجل على اربعة اشياء على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانبياء (عليهم السلام))[132] ويظهر من هذا امران :

١- ان للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب اهله ومقاماتهم .

٢- ان الظهر والبطن امران نسبيان فكل ظهر بطن بالنسبة الى ظهره وبالعكس كما يظهر من الرواية السابقة عن الإمام الباقر (عليه السلام) التي تضمنت اختلاف اجوبته عن سؤال واحد .

من هنا نفهم ميزتهم (عليهم السلام) في الكشف عن باطن النص الذي يصل الى حد النطق عن القرآن (الصامت) كما عبر عنه الإمام علي (عليه السلام) في قوله (ارسله [النبي (صلى الله عليه وآله)] على حين فترة من الرسل .. الى قوله (عليه السلام) ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن اخبركم عنه الا ان فيه علم مايأتي والحديث عن الماضي ودواء دائكم ونظم مابينكم) وكما في قوله (عليه السلام) (انا القرآن الناطق وهذا القرآن الصامت)[133] تصريحا بان فهمه للقران وانكشاف باطنه له بما علمه الرسول (صلى الله عليه وآله) مما مر بيانه في الروايات السابقة وهذا الانكشاف هو المائز الذي يفصل بين مجرد التدبر في النص وهو اعلى مايصل اليه من عدا الأئمة (عليهم السلام) من متصدين للفهم ممن اجتمعت فيه الشرائط العامة للفهم وزالت عنه الموانع فاستنبط

---

(١٣١) العياشي : التفسير ١: ١١ .
(١٣٢) المجلسي : البحار ج٩٠ ص٢٠ .
(١٣٣) نهج البلاغة : الخطبة ١٥٨ ص٢٢٣ .

العقائد الحقة الموافقة للبراهين العقلية واستظهر الاحكام العملية بمقدار مادل عليه الظاهر فليس في وسع هؤلاء الا النظر من وراء حجاب الالفاظ الظاهرة والمفاهيم والصور الذهنية فهم يستفيدون منه بحدود ان استطاعوا تفسيره بعضه لبعضه الاخر ، اما الملاحم والغيبيات والتأويل بمعنى ارجاع مفاهيم الكتاب ومعارفه الى اصولها وغيره مما لايكفي مجرد التدبر لاستظهاره ولاترقى العبارة للتعبير عنه ولاتفيد الاشارة في الارشاد اليه مما هو خارج عن نطاق الظهور اللفظي فلا يمكن استنباطه وتحصيله الا بالعبور والرقي من مجرد التدبر الى الاستنطاق الذي يتوقف على تنزل القرآن من السر الى العلن وان ينطق بمكنونه وذلك لايكون الا لمن هو اهله وهم مستنطقو الباطن العميق .

السادس : استبعاد التفسير بالرأي والهوى عن ساحة فهم النص :

يشكل التفسير بالراي احد الاتجاهات الرئيسة في تفسير النص القرآني وتكاد صورته تتحدد في مسلكين :

المسلك الأول : المقبول : باعتماد النظر المجرد (الذي يستعين بقواعد اللغة واساليب البيان من غير ان يخالف تفسيرا عن النبي (ﷺ) اويتنافى مع اسباب النزول التي صحت طرق اثباتها)[١٣٤] .

ومن ثمّ فهذا المسلك يعتمد الاتجاه العقلي في الكشف عن معاني الآيات والفاظها وفي هذه الحدود اجاز العلماء هذا اللون من التفسير في ضوء شرائط تحرزية تتمثل في ارجاعه الى مرجعية النص ومعياريته اولا ، ثم الاعتماد على ماورد تفسيره عن النبي (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) ثانيا . وكذلك ان لا تعرف فيه بشاعة الاستقباح .

هذه الضوابط ستكون فيما بعد منيرة السبيل للمفسر برأيه على ان يكون حائزا على الضوابط الفنية والموضوعية للمفسر التي تشكل ضابطا اخر مهما من ضوابط التفسير بان يكون ذا معرفة واطلاع بقوانين اللغة (واساليبها بصيرا بقانون الشريعة حتى ينزه كلام الله على المعروف من

([١٣٤]) ظ: الزرقاني : مناهل العرفان ١: ٥١٨ .

تشريعه)[135] . ونلاحظ هنا ورود الكثير من الروايات عن الصحابة والتابعين في التفسير بالراي بهذه الحدود وكما وردت عن الإمام علي (عليه السلام) في ما رواه البخاري عن ابي جحيفة قال : قلت لعلي (عليه السلام) : هل عندكم شيء من الوحي الاما في كتاب الله ؟

فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما اعلمه الا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن[136] .

كما كان تلميذه عبد الله بن عباس من القلائل الذين كان لهم ان (اوتوا علما في كتاب الله رغم تحرج اكثر الصحابة من القول في تفسير كتاب الله)[137] .

المسلك الآخر : التفسير بالرأي المنهي عنه :

فقد وردت العديد من الروايات عن الرسول(ﷺ) وآل بيته (عليهم السلام) والصحابة والتابعين في استقباحه والنهي عنه . وهو التفسير القائم على التخلي عن الضوابط التي حدد بها المسلك الأول فهنا يتم تفسير النص بالرأي الخاص بدون الاعتماد على شيء من علوم الشريعة والنظر الى مرجعية الأسس والاصول التشريعية والعقائدية فيكون معنى الرأي هنا (الاعتقاد عن اجتهاد وربما اطلق على القول عن الهوى والاستحسان وكيف كان)[138] ؛ اذ نلاحظ من الروايات النبوية نهيا شديدا عنه كما في قوله (ﷺ) :

(من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)[139] .

(من تكلم في القرآن برايه فاصاب فقد اخطأ)[140] .

وينطلق النهي والتشديد فيه عند الأئمة (ﷺ) من هذا الاطار النبوي ونلاحظ هنا انهم (عليهم السلام) في رواياتهم يحددون ثلاث صور تندرج جميعا تحت عنوان لجوء المفسر الى الاستمداد من غير القرآن في تفسيره وتتمثل هذه الصور في :

---

(135) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ٢: ١٧٨ .
(136) ظ: صحيح البخاري (كتاب العلم) ١: ٢٩ ، السيوطي : الاتقان ٤: ٢٣٠ .
(137) ابن تيمية : مقدمة في تفسير القرآن ٣٨ .
(138) الميزان ٣: ٧٦ .
(139) تفسير العياشي ١: ١٧ ، الكاشاني : تفسير الصافي ١: ٢١ ، سنن الترمذي ١١: ٦٧ .
(140) الترمذي : سنن الترمذي ١١: ٦٧ ، الكاشاني : تفسير الصافي : ١: ٢١ .

الصورة الأولى : التكلم في القرآن بالرأي

فمما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال (من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ فهو ابعد من السماء)[141] .

ويجعل الإمام الرضا (عليه السلام) اللجوء الى الراي بمرتبة الكفر اذ يروى عنه انه قال (الرأي في كتاب الله كفر)[142] .

والروايات هنا تشير الى التفسير بالرأي في قيامه على استقلال المفسر برأيه في تفسير كلامه تعالى بما عنده من الاسباب والاجتهاد وعدم الرجوع الى غيره في فهم الكلام الالهي مما يوقعه في مغبة ان (يقيس كلامه تعالى بكلام الناس)[143] .

ومن وجوه تأثير التفسير بالرأي المنهي عنه الجانب العقائدي تحديداً اذ نلاحظ ان الآيات الكريمة ربما كان يتبين بعضها من بعضها الاخر أو يكون شاهدا عليه وهو من وجوه تفسير القرآن بالقرآن ومايقوم به المفسر بالراي في الحدود المنهي عنها تترتب عليه اثارٌ خطيرة تتمثل في ظهور التنافي بين الآيات القرآنية متسبب عن ابطال المفسر وتضييعه (للترتيب المعنوي الموجود في مضامينها فيؤدي الى وقوع الآية في غير موقعها ووضع الكلمة في غير موضعها)[144] ويلزم عن هذا تأويل بعض القرآن أو اكثر آياته بصرفها عن ظاهرها .

هذا المسلك الخطير لجأت اليه بعض الاتجاهات الفكرية في الاسلام فصارت تؤول نصوص القرآن بما تحاول فيه سحب النص الى مستوى التحييد التام عن مساره الخاص الى مسار آخر يخدم ويتبع طروحات ذلك الاتجاه بتاويل الآيات التي يخالف ظاهرها اسس المذهب المؤوّل ومن ثم تحكيم أصول المذهب في النص المرجعي واخراجه عن معياريته .

وقد نبه الأئمة (عليهم السلام) على خطورة هذا التهميش للنص وسحبه عن محوريته الى الدوران في فلك الاراء المختلفة كل يجره الى محوره الذي يريد .

---

(141) تفسير العياشي ١: ١٧ .
(142) المصدر نفسه .
(143) الميزان ٣: ٧٦ .
(144) الميزان : ٣ : ٨٠- ٨١ .

من ذلك مثلا مانجده في الرواية عن الإمام علي (عليه السلام) انه يقول عن هؤلاء : (ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ؟ أم نهاهم عنه فعصوه ؟ أم انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ؟ أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ؟ أم انزل الله سبحانه دينا تاما فقصر الرسول (ﷺ) عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول { **مافرطنا في الكتاب من شيء** } (الانعام/٣٨) . و{ **تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩)؟ وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وان لا اختلاف فيه فقال سبحانه { .. **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** } (النساء/٨٢) . وان القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق لاتفنى عجائبه ولاتنقضي غرائبه ولاتكشف الظلمات الا به)[١٤٥] .

٢- الصورة الثانية : تفسير القرآن بغير علم

عن رسول الله (ﷺ) **(من فسر القرآن بغير علم جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار)**[١٤٦] .

وقوله ايضاً **(من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار)**[١٤٧] .

وقوله (ﷺ) **(فما علمتم منه فقولوا وماجهلتم به فكلوه الى عالمه)**[١٤٨] .

ومن المصاديق المهمة للتفسير بغير علم مايتمثل في التصدي لتفسير القرآن من دون علم بعلومه المختلفة التي تتضافر في مابينها لتشكل ادابا فنية وموضوعية يتسلح بها المفسر فتكون ملكة وحسا وسلاحا بيد المفسر لامتلاك امكانية ان ينكشف لهماابهم على غيره ممن افتقر الى تلك الاداب

---

(١٤٥) الأحتجاج : ١: ٣٨٩ .
(١٤٦) سنن الترمذي ١١: ٦٧ .
(١٤٧) الحر العاملي : الوسائل ١٢: ١٤٠ .
(١٤٨) السيوطي : الدر المنثور ٢: ٧ .

والعلـوم وهـذا مـايتبين بوضـوح مـن الروايـة الطويلـة عـن الإمـام الصـادق (عليه السلام) يقول فـي وصـف هؤلاء (.. احتجوا بالمنسوخ يظنون انـه الناسخ واحتجوا بالمتشابه وهم يظنون انـه المحكم واحتجوا بالخـاص وهم يظنـون انـه العـام ، واحتجـوا بـاول الآيـة وتركـوا السبب فـي تاويلهـا ولـم ينظروا الى مايفتح الكلام والى مايختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم ياخذوه عن اهله فضلوا واضلوا ، واعلموا رحمكم الله : ان من لم يعرف من كتاب الله عزوجل الناسخ والمنسوخ والخاص من العام ، والمحكم من المتشابه والرخص من العزائم ، والمكي من المدني ، واسباب التنزيل ، والمبهم من القرآن فـي الفاظـه المنقطعـة والمؤلفـة ومافيـه من علـم القضاء والقدر ، والتقديم والتـأخير والمبين والعميق والظـاهر والبـاطن والجـار فيـه والصفة لمـا قبـل ممـا يـدل علـى مابعـد والمؤكد منـه والمفصل وعزائمـه ورخصه ومواضع فرائضه واحكامه ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون والموصول من الالفاظ والمحمول على ماقبله وعلى مابعده فليس بعالم بالقرآن ولا هو من اهله)[149] .

والروايـة لاتحتـاج الـى تعليـق فمن دون هـذه العلـوم ومعرفـة جزئياتهـا تفصيليا وابداء الرأي في معاني النص القرآنـي وتصويرها علـى انهـا كشفا للمراد منـه يعنـي ذلـك كلـه تفسير القـرآن بغيـر علـم بحقيقـة المـراد فيعـود تفسيرا بالراي والهوى والاستحسان الذي لايمت للنص ومعانيه بصلة ويقع تحت نطاق المنهي عنه المذموم الخوض فيه .

٣- الصورة الثالثة : ضرب القرآن بعضه ببعضه الاخر

وردت العديد من الروايات عن الرسول[150] (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) في النهـي عـن ذلـك لانـه ممـا يقـع تحت نطـاق تحكيم الـرأي الخـاص والميـل النفسي بتاثيرات الاتجاه الفكري والاثر المذهبي في تفسير النص .

فمن ذلك ماروي عن الرسول (صلى الله عليه وآله) (انه خرج علـى قـوم يتراجعـون فـي القرآن وهو مغضب فقال : لهذا ضلت الامم قبلكم بـاختلافهم علـى انبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، قال وان القرآن لم ينزل ليكذب

(١٤٩) المرتضى : الايات الناسخة والمنسوخة ٤١ تحقيق : علي جهاد الحساني .

(١٥٠) ظ: مسند أحمد ١١: ٨٢ .

بعضه بعضا ولكن نزل ليصدق بعضا ، فما عرفتم فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فامنوا به) [١٥١] .

(وفي رواية اخرى مشابهة عن الرسول (ﷺ) ايضا انه سمع قوما يتدارؤون فقال : انما هلك من كان قبلكم بهذا ، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وانما نزل كتاب الله ليصدق بعضه بعضا ، فلا تكذبوا بعضه ببعض ، فما علمتم منه فقولوا وما جهلتم فكلوه الى عالمه[١٥٢] .

فالروايتان في مجال بيان اصل مهم يقوم عليه النظر الى النص القرآني يتمثل في ان هذا القرآن ومن حيث كونه منزلا من عند الواحد الاحد العليم المحيط فانه يصدق بعضه بعضه الاخر والا ثبت اللازم الآخر المقابل الذي صورته الآية الكريمة كدليل لصدوره عنه تعالى وذلك قوله تعالى { **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** } (النساء/٨٢) وهذا ما اكده الإمام علي (عليه السلام) في رواية عنه دفع خلالها شبهة تناقض الآيات الكريمة فيما بينها عند من تصور حدوث ذلك من خلال ظواهر الآيات وعجزه عن فهم حقيقة المراد منها فتصور ان بعضها يكذب بعضا والرواية تقول ان رجلا جاءه (عليه السلام) ، فقال يا امير المؤمنين اني شككت في كتاب الله . فقال (عليه السلام) : ثكلتك أمك وكيف شككت في كتاب الله المنزل ؟ قال :(لاني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضه الاخر فكيف لا اشك فيه ؟ فقال الإمام (عليه السلام) : ان كتاب الله ليصدق بعضه ولا يكذب بعضه بعضها الاخر ولكنك لم ترزق عقلا تنتفع به فهات ما شككت فيه من كتاب الله عز وجل ... [١٥٣] ثم قام الإمام (عليه السلام) برفع شبهة التناقض بين ظواهر الآيات كما تصورها هذا الشاك . بتأويلها بما يكشف الشبه ويؤكد عصمة النص من التناقض والاختلاف ويرسخ مرجعيته في تأسيس أصول عقيدة صحيحة) .

من ذلك ايضا ما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال (ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا كفر)[١٥٤] قال الشيخ الصدوق سألت ابن

---

(١٥١) السيوطي : الدر المنثور ٢: ٦ .
(١٥٢) المصدر نفسه .
(١٥٣) الصدوق . التوحيد ٢٥٥
(١٥٤) العياشي : التفسير ١: ١٨

الوليد عن معنى هذا الحديث فقال : هو ان تجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى ويبدو ان هذا الكلام اراد به اصحاب المذاهب والمقالات من تأويلهم الايات التي لا تتوافق في ظاهرها مع أصول مذاهبهم بما يؤدي الى (اختلاط بعضها ببعض وبطلان ترتيبها ودفع مقاصد بعضها ببعض)[١٥٥] .

فهذا الضرب لبعض الآيات ببعضها الاخر اكثر ما يكون في الآيات التي تفصّل العقيدة وتؤسس اصولها ، حيث يلجأ اولئك المتمذهبون الى نظراتهم الخاصة وآرائهم المستقلة فيحكمون انها معنى للآية المعينة ويحكمون على آية اخرى برأي آخر لهم ويجمعون بين الآيتين بذلك الرأي او يجعلون رأيهم في تلك الآية دليلا على ما اختاروه في الآية الاخرى من معنى[١٥٦] .

وهو ما وصل حد النهي عنه وذمه الى درجة عده كفرا عند الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) لانه يلزم منه نسبة تكذيب القرآن بعضه بعضه الاخر ووقوع التناقض فيه .

ان هذا الالتفات من الأئمة (عليهم السلام) لهذا الضابط المهم الممثل في النهي عن التفسير بالرأي خصوصا ماكان عن الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) فرضته طبيعة التحولات الفكرية والتحديات العقائدية ممثلة في :

١ - ظهور الفرق الكلامية المختلفة التي تجعل القرآن يدور في فلك آرائها وتحاول تطويع النص لملائمة تلك الآراء التي تتبناها .

٢ - اتساع حركة التلاقح الفكري والعقائدي للاسلام مع باقي الامم والديانات باتساع حركة الترجمة ونقل التحدي العقائدي الاسلامي الى ساحة الاديان الاخرى والاتجاهات اللادينية بتوسع الفتوحات الاسلامية والدخول في الاسلام .

بسبب ذلك كله كان لا بد من تأطير العقيدة الاسلامية المستمدة من النص بعوامل الحماية من ان تنزلق الانظار المختلفة الى مغبة عكس هويتها المذهبية المحدودة على النص المعصوم المطلق .

---

(١٥٥) الميزان ٣: ٨١

(١٥٦) السبزواري : المواهب ٥: ٦٩ (بتصرف)

السابع : تجرد النص عن قيود الزمان والمكان والمحدودية

ان استقراء بيئة النص وأجوائه الواقعية الحاصلة والمتوقعة المستقبلية يقدم مستويين متصورين لعلاقة النص بالزمن :

الأول : المستوى النزولي المقيد

وينطلق هذا المستوى من صلة النص القرآني بالسبب الذي تعلق به واستوجب نزوله سواء كان ذلك واقعة احتاجت حكما شرعيا ، أم كان عائدا الى مقتضيات توالي النزول التجزيئي للنص وصولا الى مرحلة الاكتمال .
والنص في هذا المستوى وحسب صلته بالسبب الأول تكون له علاقة وثيقة بالسبب قد يتقيد من بعض جوانبه بما تفرضه وقائع سبب النزول والحالة التي اختص النص بالتعبير عنها ، مثلما تحكمه امور اخرى اذا كان السبب هو المقتضيات المتصلة بالنزول التجزيئي ومن تلك الامور مثلا السياق والنظم والوحدة الفنية والموضوعية للنص والاجمال والتفصيل والبيان والابهام .. الى غير ذلك.

الاخر: المستوى المفتوح

هنا ينطلق النص في خصائصه الاحتوائية بعيدا عن مقتضيات الزمان والمكان مخلفا وراءه سبب النزول الذي ينسحب الى تشكيل حالة جزئية نسبية لا تعدو ان تكون مجرد اشارة بسيطة في طريق فهم النص تضيئ للمتصدي لتفسيره بعض الجوانب المساعدة في تصور اجواء النزول والمعنى الاكثر صلة بمراد الله تعالى - تبعا لذلك – من خطابه حين تتعدد الاحتمالات والافهام المختلفة.
فهنا ينطلق اللفظ بعمومه المفتوح القابل للانطباق والمتحرر عن حدود الحالات الجزئية التي تقيدت بزمان او مكان معينين فتتحول خصوصية السبب الى امر غير ذي اهمية الا بتلك الحدود الضيقة المشار اليها وتكون العبرة في الحالة الجديدة بعموم اللفظ ومقدرته على الجريان والانطباق على كل زمان او مكان ما دام يتوافر فيهما الجوانب الموضوعية والمقتضيات التي جاءت الآية (النص) للتعبير عنها ويغطيها النزول (العموم) الأول هكذا يصبح النص الواحد في نزوله حالة مكثفة من

النزولات المتعددة لكنها ادمجت جميعا في نص واحد تلافى التعدد الزمني بالقدرة على التعميم والانطباق وذلك مما استلزمته خاتمية الرسالة اولا وانتهاء عهد النبوة بانقطاع الوحي ثانيا .

ذلك كله من اجل تحاشي امرين :

١ - الوقوع في مغبة الخضوع للافهام المختلفة المستقبلية التي تدور في فلك النص

٢ - الوقوع تحت طائلة محاولة تفسير النص من خلال الروايات الموضوعة او الاسرائيليات، او التفسير بالرأي المنهي عنه .. وغير ذلك. مما يجعل النص دائرا في فلك تلك التفسيرات والافهام وبالتالي يقتطع منه اهم خصائصه واسس نزوله ممثلة في مرجعيته في البناء الفكري والعقائدي .

وهذا البعد المفتوح في الصلة بالزمن يضفي على النص خصيصة اساسية هي قوام هيمنة النص على غيره ومرجعيته المفتوحة زمنيا ومكانيا وموضوعيا، هذه الخصيصة تتمثل في ان النص ستكون له قدرة دائمية متجددة في العلو والاحتواء لكل حالة تفرضها مقتضيات كل زمن متصور وحاجته الى الاستمداد من النص القرآني تصويرا واحاطة وتعبيرا وبالتالي سيكون المنظور القرآني هو السقف الذي يعلو فوق كل منظور يمكن ان يستمد من نواميس وضعية او كشوف علمية او افهام مستضيئة بالنص تقيدت بحدود زمنها .

بهذا سيحافظ النص على تحرره من قيود الزمن الذي يُخضَع فيه لعملية الكشف عن دلالاته وسيثبت ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة :

اولا - في جانبه التشريعي – كما سيثبت دلالة ان النص ((تبيانا لكل شيء)) ومهيمنا على غيره ومحيطا بالحاجات والمقتضيات عموما في جوانبه الاخرى .

خلاصة هذا الضابط المهم في الكشف عن النص والاستمداد منه اذن تتمثل في تجرده عن الارتباط بالقيود النسبية فهو تعبير لفظي تسلح باللغة في التعبير عن قوانين عامة ، وتلك الحالة الجزئية (سبب النزول) وان ورد النص لمعالجتها ولكنها لن تقيده بقيودها ، وان نسبيتها وجزئيتها الموضوعية لا تشكل تحديدا للنص ومجالا نهائيا لاحتمالات انطباقه وانما تبقى للنص خصيصة الجريان

والامتداد في الانطباق على المصاديق المتجددة الظهور عبر الازمان والاجيال والامكنة على الحالات كلها والتي تعبر فيها هذه الجزئيات عن روح القانون الكلي الذي جاء به النص ، وستمثل كل حالة جزئية في زمنها بالتالي احد الافراد المنطوية تحت حكم ذلك القانون الكلي .

هذا ما عبرت عنه القاعدة العامة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) .

وهذا ما اثبته النص القرآني لنفسه من خلال نصوصه التي جاءت بصيغتها الخطابية واللفظية عامة ومطلقة سواء في احكامها او معالجاتها لذا كانت خصيصة النص المهمة في انه بهيكله اللفظي وبالمعنى المستبطن (المختزن) فيه تعبيريا يبقى خالدا لخلود محتواه وعموم مفاهيمه وثبات اعجازيته .

هذه القضية الخطيرة الاهمية في فتح امكانات فهم النص وتقليده خصائصه الخاصة به كاملة والخروج به عن نطاق التقييد تصدى الأئمة (عليهم السلام) للكشف عنها وانتزاع قواعد التعامل مع النص واسسه في ضوئها وكانت عندهم من الثمرات المهمة والمؤثرات التي اسهمت في تعريفنا فيما بعد باهلية منهج مهم في تفسير النص القرآني وضع الأئمة (عليهم السلام) اسسه وطبقوه بانفسهم وكان من انواع التفسير التي ارتبطت بهم خصوصا بعد النبي (ﷺ) حتى لا نكاد نجد لغيرهم اثرا فيها لانها تعتمد ثنائية النص ((الظاهر والباطن)) واختصاصهم بأهلية استنطاق الباطن وفهمه والكشف عنه هذا المنهج هو منهج التفسير بالجري او الانطباق وتتكشف امامنا ملامح هذا الضابط المهم عندهم (عليهم السلام) من خلال مجموعة روايات منها :

ما روي عن الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) انه قال (ثم انزل القرآن نورا لا تطفأ مصابيحه وسراجا لا يخبو توقده ، وبحرا لا يدرك قعره ، ومنهاجا لا يضل نهجه ، وشعاعا لا يظلم ضوؤه وفرقانا لا يخمد برهانه .. وبحرا لا ينزفه المنزفون وعيونا لا ينضبها الماتحون ، ومناهل لا يفيضها

الواردون .. وبرهانا لمن تكلم به وشاهدا لمن خاصم بـه ، وفلجا لمن حاج به ، وحاملا لمن حمله ، ومطية لمن اعمله ، وآية لمن توسم)[١٥٧] .

وقوله (ﷺ) في موضع آخر (وان القرآن ظاهره انيق ، وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ، ولا تكشف الظلمات الابه)[١٥٨] .

وعن الإمام علي بن الحسين (ﷺ) في اشارة الى ضرورة التصدي الى الكشف عما في النص من معارف وامكانات وثراء محتوى قوله (ﷺ) (آيات القرآن خزائن ، فكلما فتحت خزينة ينبغي لك ان تنظر فيها)[١٥٩] .

وفي ايحاء مهم الى ما يكتنزه النص القرآني من كثافة التعبير واحتواء المعاني وجريان المفاهيم والدلالات الداعية الى الاستنطاق يروى عن الإمام الباقر (ﷺ) قوله لحمران بن اعين وقد سأله عن ظهر القرآن وبطنه : ظهره الذين انزل فيها (زمن نزول الخطاب) وبطنه الذين عملوا باعمالهم ((أي اعمال الذي نزل فيهم فانطبق النص عليهم كمصداق آخر لمعنى الخطاب)) يجري فيهم ما نزل في اولئك)[١٦٠] .

هذا المعنى عبر عنه الإمام تفصيليا في رواية اخرى عنه . عن الفضيل بن يسار قال : سألت ابا جعفر (ﷺ) عن هذه الرواية : ما في القرآن آية الا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف الا وله حد ولكل حد مطلع ما يعني بقوله : ظهر وبطن ؟ قال : ظهره تنزيله ، وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر ، كلما جاء منه شيء وقع قال الله تعالى { **وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم** } نحن نعلمه)[١٦١] .

وفي رواية اخرى عنه (ﷺ) شديدة الاهمية في دلالتها وما تومئ اليه من تحذير التجاوز على هذا الضابط وتتناول مفهوم فك الارتباط بين عموم لفظ الآية (النص) والبعد الزمني المقيد بسبب النزول يقول (ﷺ) (ولو ان

---

(١٥٧) نهج البلاغة (تصنيف صبحي الصالح) ٣١٥ .
(١٥٨) المصدر نفسه ٦١ .
(١٥٩) الكافي (الاصول) ٢: ٦٠٩ .
(١٦٠) العياشي ١: ١١
(١٦١) المصدر نفسه ١: ١١

الآية اذا نزلت في قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء ، ولكن القرآن يجري اوله على آخره ما دامت السموات والارض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير او شر)[١٦٢] .

وفي رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) نلاحظ اعلى حالات الانطلاق بالنص عن قيود البعد الزماني والمكاني وفتح الافاق امام تعبيرية النص عن احاطته واحتوائه لاحتمالات الارتقاء في كل زمن ، وقدرته على التجدد الدائم واستنهاض القابليات المستجدة للتفسير والفهم والكشف عن مخزونه اذ يقول (عليه السلام) لرجل سأله : ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة ؟ فأجاب (عليه السلام) (لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيامة)[١٦٣] .

هذا المعنى يزيده الإمام الرضا (عليه السلام) تأكيدا بقوله في وصف القرآن (هو حبل الله المتين وطريقته المثلى ، المؤدي الى الجنة والمنجي من النار ، لا يخلق على الازمنة ولا يغث على الالسنة لانه لم يجعل لزمان دون زمان بل جعل دليل البرهان والحجة على كل انسان { **لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد** }[١٦٤] (فصلت/٤٢) .

هذه التحديدات المهمة في تحرير النص من قيود الزمان والمكان ينعكس عنها تحرر آخر ذو بعد شديد الاهمية يرد في المنظور الإمامي ويتجسد في ثمرتين مهمتين تنتجان عنه :

الأولى : اعطاء مساحة للعقل البشري المترقي ان ينهل في كل زمان من مخزون النص حصته في الفهم التي تتناسب مع امكاناته المحدودة في ضوء زمنه .

الاخرى : ان يفهم ان أي قصور في التعبير والاحاطة والاحتواء والهيمنة طارئ يعكس على النص انما هو اجنبي عن النص ومناف

---

(١٦٢) المصدر نفسه ١: ١٠
(١٦٣) المجلسي : البحار ٢: ٢٨٠ .
(١٦٤) الصدوق : عيون اخبار الرضا : ٢: ١٣٠ .

لقدسيته وعلويته المرتبطة بمصدره القدسي المعصوم عن كل نقص او قصور وبالتالي فالقصور مرتبط تماما بالفهم البشري المتصدي لتفسير النص وهذا القصور امر محتمل في أي زمان ولأي فهم اذا استحضرنا باقة من اهم خصائص النص القرآني (المساعدة) في حصوله والمتمثلة في تضمنه الظاهر والباطن وتعدد الدلالات ووجود المتشابه ، وشموليته ذات البعد الزماني المفتوح .

الثامن : اعتماد التأويل منهجا في التوفيق بين مايحكم به العقل وظواهر الكتاب المخالفة اياه وللاصول القرآنية الثابتة .

لاسيما في تلك الآيات التي تنبني عليها اسس عقيدة مثل آيات الصفات الخبرية التي تنسب لله تعالى اعضاء وجوارح تستلزم التشبيه والتجسيم، او تلك الآيات التي ان اخذت على ظاهرها ينتج عن ذلك تناقض او في الاقل اختلاف بين تلك الظواهر . كما هو الحال مثلا في الآيات التي يستدل بها القائلون بالاختيار المطلق للانسان في افعاله مقابل آيات اخرى استدل بها القائلون بالجبر وكآيات الرؤية نفيا او جوازا. اذ نلاحظ في هذا الاطار ان التأويل يصبح ضرورة حتمية تفرضها اسس واصولها العقيدة وينطق بها النص نفسه وتستوجبها خصائصه في الاحتواء على المتشابه والظاهر والباطن والمبهم والمجمل وجريان النص على المصاديق المتعددة بعد ارتفاع قيد الزمان والمكان .

هذا الضابط – في اللجوء الى التأويل – يتبين في آثار الأئمة (عليهم السلام) بتأكيده غير المباشر من خلال منهجهم التطبيقي في التعامل مع الآيات السابق ذكرها باللجوء فعليا الى تأويل الآيات التي تضمنت الخصائص المارة الذكر ودلت عليها واسست للعقيدة اصولا ثابتة .

وسيتطرق البحث عند الحديث عن انواع التفسير عند الأئمة (عليهم السلام) في الجانب التطبيقي من هذا المبحث الى العديد من الروايات التي تمخضت عن التعبير عن منهج الأئمة في التأويل واسبقيتهم الى وضع اسسه في استنطاق النص وكشف معانيه وهذه الاسبقية .

واولهم في هذا المضمار الإمام علي (عليه السلام) اذ لـه الاسبقية في تحكيم العقـل وفـي (الـدفاع عـن مبـادئ الاسـلام والتوفيـق بـين العقـل وظـاهر الوحي)[١٦٥] .

التاسـع : استبعاد المنـاهج الباطلـة والوسـائل المنحرفـة عـن سـاحة الاهلية للكشف عن معاني النص ودلالاتـه ، والنهـي عن معاملـة النص فـي ضـوء ضـوابطها ومـن ثـم رفض ثمـرات تلك المنـاهج ممثلـة فيمـا تـتمخض عنه من اعتقـادات وآراء باطلـة تفسد العقيدة وتشوه ملامحهـا المستمدة مـن النص وتؤدي الى تخريب الارث الفكري الاسـلامي المنبثق عنـه واهم تلك المنـاهج مـا تمثـل فـي الغـلاة وفهمهـم النـصوص وتـأويلاتهم الباطلـة التـي يخرجون بسببها عن الاسلام فضلا عن التشيع ومن اوضـح الوسـائل التـي نهى الأئمة (عليهم السلام) عن اتباعها فـي طريق فهم النـص الاسـرائيليات ومـا قدمته من تفسيرات او مناسبات او تفصيلات يتقـاطع الكثير منهـا مـع اسـس العقيدة الاسلامية وثوابتها[١٦٦]

([١٦٥]) محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٧٥٩.

([١٦٦])للتفصيل ينظر في ذلك : مثلاً الطبرسي : الاحتجاج ٢: ١٩٩ وما بعدها

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية لمنهج الأئمةفي فهم النص القرآني

نلاحظ في مجال تطبيق اسس تفسير النص وضوابطه وكشف معانيه ومراميه وتحكيم معياريته وتأكيد مرجعيته ان ائمة اهل البيت (عليهم السلام) قد اتجهوا اتجاها خاصا في فهم النص له خصائصه ومميزاته المتفردة بين اتجاهات التفسير ذات الابعاد الموضوعية او التاريخية ولتشكيل تصور متكامل عن الملامح التطبيقية لمنهج الأئمة (عليهم السلام) فانه لا بد من امرين :

١ - استقراء انواع تفسير النص الوارد عن الأئمة (عليهم السلام) في رواياتهم .

٢ - الكشف عن اثر الأئمة (عليهم السلام) ومنهجهم في تأصيل ملامح اسس العقيدة التي تشكل المنهج الكلامي المتفرد للائمة (عليهم السلام) واصولها وهو تحديداً اهم المنطلقات تأثيرا في تشكيل ملامح المنظومة الكلامية لمتكلمي الإمامية لذا فلا بد من متابعة هذين الامرين :

الامر الأول : انواع التفسير عند الأئمة (عليهم السلام)

لو شئنا الكشف عن مناهج التفسير التي نجد لها تأصيلا في تفسير الأئمة (عليهم السلام) لوجدنا انهم فسروا القرآن بحسب مقتضيات كل نص وفقا لمناهج مختلفة .

واذا كان مما لا يسع هذا البحث كشف كل تلك المناهج المتصورة واستقراءها فانه يمكن ان نلمح اوضح تلك المناهج ورودا فيما روي عنهم (عليهم السلام) متوخين منها ما كان معتمدا على فهمهم الخاص ربطا او تحليلا وما تبين فيه تطبيق ضوابطهم المتفردة وبالتالي ستخرج بعض انواع التفسير عن ساحة البحث هنا بحسب هذه التحديدات ويمكن تلخيص البحث في الانواع الاخرى على وفق الاتي :

١ - منهج تفسير القرآن بالقرآن :

تأكد لنا سابقا اهمية هذا المنهج في التفسير (الفهم) للنص القرآني فضلا عن انه من ركائز المنهج الصحيح واليقيني في فهم النص وكان الالتزام بالقرآن كمرجعية اولى في فهمه بما ينطق عنه وكونه

{ **تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩) ولم يفرط فيه من شيء { **ما فرطنا في الكتاب من شيء** } (الانعام/٣٨) .

وثبت لنا استحالة ان يكون الكتاب كذلك ويفرط بأهم ركيزة فيه وهي قدرته على ان يبين نفسه فيكون مفهوما عند المخاطبين به .

ونلاحظ ان الأئمة (عليهم السلام) كانوا اول من فتق البحث في هذا الضابط المهم في تصديهم لاستنطاق النص بما اسس ملامح منهج تفسير القرآن بالقرآن كمصداق لوصف الرسول (ﷺ) للقرآن انه (ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض)[١٦٧] .

فكان هذا المنهج هو الطريق السوي الذي اتبعوه (عليهم السلام) وهم معلمو القرآن والهداة الى ما جاء به .

وقد لاحظ الباحث ان تطبيق هذا المنهج يرد عن الأئمة (عليهم السلام) بأشكال متعددة منها :

أ ـ تفسير الآية بالآية :

وقد بلغت الروايات في ذلك العشرات ساكتفي ببعضها بحيث يكون الاختيار في اشكال هذا المنهج او المناهج الاخرى واقعا على تفسيراتهم (عليهم السلام) للآيات المتضمنة لاصول العقيدة بدون الخوض في الايات المتعلقة بالجوانب الاخرى ، الاخلاق والاجتماع والاحكام .. وغير ذلك. لنلمح من خلال ذلك اثر تفسير الأئمة (عليهم السلام) في توجيه سير منظومة الاعتقادات عند الإمامية واثرها في منهج متكلميهم .

من ذلك مثلا ما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى { **صراط الذين انعمت عليهم** } (الفاتحة/٦) ، ففي مجال بيان من المنعم عليهم وطبيعة النعمة يقول (عليه السلام) (أي قولوا اهدنا صراط الذين انعمت عليهم بالتوفيق لدينك وطاعتك لا بالمال والصحة فقد يكونون كفارا او فساقا قال (عليه السلام) : وهم (أي المنعم عليهم) الذين قال الله (فيهم) :

{ **ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من**

---

(١٦٧) مسند أحمد ١٠: ٢٣٠ ، ١١: ٣٠ .

النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا } (النساء/٦٩) .

ومن ذلك ايضا ما روي عنه ع في تفسير قوله تعالى { **ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون** } (يوسف/٤٩) ، اذ يصحح فهما خاطئا وقع فيه الكثيرون من خلال استحضاره النص القرآني الذي يفسر الآية واعتمادا على القراءة الصحيحة للنص الذي كان الخطأ فيها سببا لهذا الفهم الخاطئ حيث ان رجلا قرأ الآية على الإمام (ع) على البناء للفاعل بفتح الياء في (يَعصرون) فقال الإمام (ع) ويحك أي شيء يعصرون ، يعصرون الخمر ؟ قال الرجل يا أمير المؤمنين كيف اقرؤها ؟ فقال (ع) : انما نزلت { **وفيه يُعصرون** } أي يمطرون بعد سني المجاعة والدليل على ذلك ((بان المقصود الأمطار)) قوله تعالى { **وانزلنا من المعصرات ماءً ثجاجا** }[١٦٨] (النبأ/١٤) .

وهناك روايات اخرى عنه (ع) في هذا الاتجاه التفسيري للآية بالآية .

ومن ذلك ايضا المروي عن الإمام الحسن بن علي (ع) اذ دخل رجل مسجد رسول الله (ص) فإذا رجل يحدث عن رسول الله (ص) . قال : فسألته عن الشاهد والمشهود فقال نعم : الشاهد يوم الجمعة والمشهود يوم عرفة فجزته الى آخر يحدث عن رسول الله (ص) فسألته عن ذلك فقال : اما الشاهد فيوم الجمعة واما المشهود فيوم النحر .

فجزتهما الى غلام كأن وجهه الدينار[١٦٩] وهو يحدث عن رسول الله (ص) فقلت اخبرني عن شاهد ومشهود . فقال : نعم اما الشاهد فهو محمد (ص) واما المشهود فيوم القيامة اما سمعت الله سبحانه يقول { **يا ايها النبي**

---

(١٦٨) القمي : التفسير ١: ٣٤٦ .

(١٦٩) لعله اراد به الوجه المدور المشرق .

انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا } (الاحزاب/٤٥) ، وقال { **ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود** } (هود/١٠٣) .

فسألت عن الأول فقيل عبد الله بن عباس (رض) وسألت عن الثاني فقيل ابن عمر(رض) وسألت عن الثالث فقيل الحسن بن علي (عليه السلام)[170] .

وروي عن الباقر (عليه السلام) روايات عديدة في ذلك منها ما عن زرارة ابن اعين قال :

قلت له (عليه السلام) { **واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ..** } (الاعراف/١٧٢) .

فقال (عليه السلام) : اخرج الله من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة فخرجوا وهم كالذر فعرفهم نفسه وأراهُم نفسه[171] ولولا ذلك ما عرف احد ربه وذلك قوله تعالى { **ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله** }[172] (لقمان/٢٥) .

وفي لمحة من تفسير آيات الصفات الخبرية نجد الإمام (عليه السلام) ينزه الباري عن الجسمية والتشبيه فقد سئل عن قوله تعالى { **يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيديَّ** } (سورة ص/٧٥) ، فقال (عليه السلام) : اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال الله تعالى { **واذكر عبدنا داود ذا الايد** } (سورة ص/١٧) ، وقال { **والسماء بنيناها بأيد وانا**

---

(١٧٠) الطبرسي : مجمع البيان ١٠: ٤٦٦ .

(١٧١) لا بد هنا من تأويل هذا النص وإلا فهو يختلف مع آيات اخرى نافية للرؤية عن الإمام الباقر ع وباقي الأئمة (عليهم السلام) . فان هذه الرؤية هي الرؤية القلبية حيث انهم مازالوا في هيئة الذر لم يتلبسوا بعد بالاجساد ويتسلحوا بالحواس والجوارح

(١٧٢) تفسير العياشي ٢: ٤٠

لموسعون } (الذاريات/٤٧) ، وقال { **وأيدهم بروح منه** } أي بقوة)[١٧٣] .

وعن الصادق (عليه السلام) انه قال في قوله تعالى { **فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون** } (النحل/٤٣) ، قال (عليه السلام) : الذكر محمد (صلى الله عليه وآله) ونحن اهله المسؤولون)[١٧٤] ذلك في اشارة الى قوله تعالى { **قد انزل الله إليكم ذكراً (رسولا يتلوا عليكم آيات الله** ... } (الطلاق/١٠-١١) .

ومما روي عن الإمام الرضا (عليه السلام) في حديث له في عصمة الانبياء ، عن ابي الصلت الهروي انه (عليه السلام) قال ... (واما قوله { **وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه** } (الانبياء/٨٧) انما ظن بمعنى استيقن ان لن نضيق عليه رزقه الا تسمع الى قول الله عز وجل { **واما اذا ابتلاه فقدر عليه رزقه** } (الفجر/١٦) أي : ضيق عليه رزقه)[١٧٥] .

ب - التفسير بالسياق :

من اشكال تفسير القرآن بالقرآن نفسه اعتماد السياق في تفسير الآيات فالقرآن الكريم بعده كلاما فلا بد لاجل فهمه وليكون المفسر في جو النص والوقوف على معانيه، من ان يحيط المفسر بالسياق القرآني الذي لا غنى له عن اتباعه كونه حجة من القرآن نفسه حيث يمثل اهم ركائز النظم القرآني الذي (يعتني بالمناسبة بين الآيات والفاظ الآية الواحدة)[١٧٦] .

---

(١٧٣) التوحيد ١٥٣.

(١٧٤) ظ اصول الكافي ١: ٢١٠.

(١٧٥) الصدوق عيون اخبار الرضا ع ١: ٢٠١ دار العلم/قم/١٣٧٧ هـ ، الكاشاني تفسير الصافي ٢: ١٠٣

(١٧٦) الزركشي ، البرهان ٢: ١٣ .

يصور الزركشي اهمية السياق بقوله (اذا لم يرد النقل عن السلف فطريق فهمه هو النظر الى مفردات الالفاظ من اللغة العربية ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق)[١٧٧] .

ويؤكد السيوطي وجوب مراعاة السياق بتأكيد مراعاة المفسر للمعنى الحقيقي والمجازي ومراعاة التأليف والغرض الذي سيق له الكلام من خلال ملاحظة الارتباط بين المفردات)[١٧٨] .

وهكذا فان السياق يكشف عن المعاني المرادة في الالفاظ ويهدف الى فهمها (من دوال اخرى لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاما واحدا مترابطا ، او حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع)[١٧٩] .

وتنطلق اهلية السياق هنا وخصوصيته في هذا الكشف من خلال (اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة وان فهم بعضه متوقف على فهم جميعه واعتبار السورة كلها اساسا في فهم اياتها واعتبار الموضوع فيها اساسا في فهم جميع النصوص التي ورد فيها)[١٨٠] .

وبالتالي فاغفال السياق يؤدي الى الوقوع في الكثير من الاخطاء التي تفصم عرى هذه الوحدة الموضوعية للنص وتحيّده عن مقاصده ومراميه .

من اهم امثلة ذلك ما حصل عند المجبرة مثلا في المنهج التجزيئي باقتطاع النص وفصم السياق واللجوء الى منهج (التطبيق) – وليس التفسير – الذي يقوم على سحب النص تعسفا وفرض رأي المذهب او الاتجاه التفسيري كتفسير وحيد له اذ نراهم يستدلون بالآية الكريمة قوله تعالى { **والله خلقكم وما تعملون** } (الصافات/٩٦) . على (ان ذلك يدل على ان الله خالق لافعالنا)[١٨١] في حين ان الملاحظ في السياق الذي جاءت فيه الآيات انها (حكاية لقول ابراهيم (عليه السلام) مع قومه واستنكاره لعبادتهم الاصنام

([١٧٧]) البرهان في اعجاز القرآن ٢: ١٧٢

([١٧٨]) الاتقان في علوم القرآن ٤: ٢٢٧

([١٧٩]) البلاغي (محمد جواد) : آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٧٢

([١٨٠]) محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ٩٦ دار الفكر بيروت ط١ .

([١٨١]) الطوسي : التبيان ٨: ٤٧

والتي هي اجسام والله تعالى هو المحدث لها)[١٨٢] وهذا ما تصوره الآية السابقة على هذه الآية والمرتبطة بها لتصوران احتجاج ابراهيم (عليه السلام) على قومه في قوله تعالى على لسانه { **اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون** } (الصافات/٩٥-٩٦) .

هذه الضوابط المهمة والاثر الكبير للسياق نجده قد وظف بتميز في تفسير الأئمة (عليهم السلام) للنص القرآني بما شكل ملامح منهج متميز يكشف عن النص ويبعد كل شبهة تناقض او اختلاف فيه ويؤكد الوحدة الموضوعية واليك نماذج من تفسير الأئمة (عليهم السلام) النص بالسياق :

(۞) فمما روي عن الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) انه سئل عن { **الصمد** } فكتب[١٨٣] : بسم الله الرحمن الرحيم فقد سمعت جدي رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار[١٨٤] ، وان الله سبحانه فسر الصمد فقال { **الله احد الله الصمد** } ثم فسره فقال : { **لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد** } (الاخلاص/٢-٤).

(۞) ومن ذلك ما روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) ان حمران بن اعين سأله[١٨٥] عن قوله تعالى { **انا انزلناه في ليلة مباركة** } (الدخان/٣) فقال (عليه السلام) : نعم ليلة القدر في كل سنة من شهر رمضان في العشر الاواخر فلم ينزل القرآن الا في ليلة القدر قال الله عز وجل { **فيها يفرق كل امر حكيم** } (الدخان/٤) .

(۞) وعن الإمام الصادق (عليه السلام) انه سئل عن قوله تعالى { **هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين** } (الفتح/٤) ، فقال (عليه السلام) :

---

(١٨٢)الطوسي : التبيان ٨: ٤٧

(١٨٣) الصدوق : التوحيد ص ٩١

(١٨٤) مسند أحمد ٣: ٢٤١ ، ٤: ١٤١ .

(١٨٥) الكاشاني : تفسير الصافي ١: ٤١

الايمـان ، قـال عـز مـن قائـل { **ليـزدادوا ايمانـا مـع ايمـانهم** } (الفتح/٥)[١٨٦] .

(ﷺ) وعن الإمام الرضا (عليه السلام) ان ابا مرة المحدث سأله عن الرؤية – في حديث طويل – فنفاها الإمام (عليه السلام) واستدل على ذلك بانه لا يجوز ان يأتي الرسول (ﷺ) بالقرآن وآياته التي تنفي الرؤية ثم يحدث بحديث يجوزها – وهو الحديث الذي احتج به أبو مرة – وهنا قال أبو مرة فانه تعالى يقول { **ولقد رآه نزلة اخرى** } (النجم/١٣) فقال الإمام (عليه السلام) ان بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال { **ما كذب الفؤاد ما رأى** } (النجم/١١) يقول ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ثم اخبر بما رأى فقال { **لقد رأى من ايات ربه الكبرى** } (النجم/١٨) فآيات الله عز وجل غير الله وقد قال { **لا يحيطون به علما** } (طه/١١٠) فاذا رأته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت المعرفة)[١٨٧] .

٢- منهج التفسير بالجري ((الانطباق ، المصداق))

ربما يكون هذا المنهج مما انفرد به ائمة اهل البيت (عليهم السلام) فوضعوا اسسه الخاصة بهم في فهم النص ، ولهذا التفسير خصوصية علمية ذات بعد مرتبط بالقدرة على استنطاق باطن النص وكشف معانيه كشفاً يزيل عنها كل حجب ظاهر الالفاظ وحدودها وقيودها لينطلق الى باطن الآية وقدرتها على الشمولية وكسر قيود الزمان والمكان والقدرة على الانطباق على معان متجددة تمثل مصاديق يشملها النص .

والملاحظ هنا ان كثيرا من الروايات الواردة عن اهل البيت (عليهم السلام) في تفسير النص القرآني هي من قبيل بيان المصداق وتحقق جريان معاني الآيات ودلالاتها عليه وان اختلف هذا المصداق من حيث درجة الظهور والخفاء .

---

(١٨٦) اصول الكافي ، ٢: ١٥

(١٨٧) التوحيد : ١١١

هذا المنهج التفسيري يتحرر من الارتباط بعامل الزمن واثره في فهم النص الذي يتمثل في سبب النزول كقضية يستفاد منها للوقوف من خلالها على المعنى الذي يتضمنه النص القرآني باعتبار معرفة سبب النزول (طريقا قويا في فهم معاني الكتاب العزيز والاستعانة بسبب النزول لدفع توهم الحصر)[188] فالحوادث والحاجات التي تمثل سببا للنزول في كثير من آيات القرآن الكريم اهميتها هنا لا تنسحب الى اكثر من معرفة الآية وما فيها من معنى ودلالات وإلا فان (ما ورد من شأن النزول وهو الامر او الحادثة التي تعقب نزول آية او آيات في شخص او واقعة لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها لان البيان عام والتعليل مطلق ، فان المدح النازل في حق افراد من المؤمنين ، او الذم النازل في حق آخرين معللا بوجود صفات فيهم لا يمكن قصرهما على شخص مورد النزول مع وجود عين تلك الصفات في قوم غيرهم وهكذا)[189] .

والقرآن الكريم نفسه يؤكد هذه الحقيقة يقول تعالى { **يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام** } (المائدة/١٦) .

فالنص القرآني العام الذي نزل بسبب خاص معين (يشمل بنفسه افراد السبب وغير افراد السبب لان عموميات القرآن لا يعقل ان توجه الى شخص معين)[190] .

هذا التحديد نجده ممثلا بوضوح في مرويات ائمة اهل البيت (عليهم السلام) بمعنى (الجري) والذي ينسجم تماما مع القاعدة العامة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) .

فالأئمة (عليهم السلام) درجوا على اتباع هذه القاعدة وكانت محور هذا المنهج التفسيري عندهم فنجدهم يطبقون معنى الآية من القرآن على ما يقبل ان تنطبق عليه من الموارد وان كان خارجا عن مورد النزول والاعتبار يساعد في هذا (فالقرآن نزل هدى للعالمين ... وما بينه من الحقائق النظرية حقائق لا تختص بحال بدون حال ولا زمان بدون

---

(١٨٨) السيوطي : الاتقان ١: ١٠٧

(١٨٩) الطباطبائي : الميزان ١: ٤٢

(١٩٠) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ١٥٩

زمان وما ذكره من فضيلة او رذيلة وما شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد بدون فرد ولا عصر بدون عصر لعموم التشريع)[191] .

هذا الضابط المهم كان للائمة (عليهم السلام) في تصديهم لتفسير النص اثرٌ بارزٌ في تفعيله لكشف دلالات النص التي لا تظهر لكل ذي فهم وتستلزم فهما خاصا قادرا على استحضار امكانات النص التي ينطق بها ايحاءً بما يمثل استبطانا يستدعي آفاقا واسعة يتحرك في اطارها .

وهذا الضابط هو ما عبر عنه الإمام الباقر (عليه السلام) فيما روى عنه ابو بصير قال سألته عن الرواية (ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيها من حرف إلا وله حد ولكل حد مطلع) ما يعني بقوله (ظهر وبطن) ؟ قال (عليه السلام) : ظهره تنزيله وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر كلما جاء منه شيء وقع)[192] .

هذه السعة المتصورة في شمول النص تمد به الى آفاق بعيدة من التحرر من قيد سبب النزول وموررده ذلك التقييد الذي يعده الأئمة (عليهم السلام) اماتة للآية .

قال الإمام الباقر (عليه السلام) (ولو ان الآية اذا نزلت في قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن من شيء ولكن القرآن يجري اوله على آخره ما دامت السموات والارض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير او شر)[193] .

ومن ملامح توافر (التنزيل) على هذا (الجري) : انطباق الكلام بمعناه على المصداق كانطباق قوله تعالى { **يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين** } (التوبة/١١٩) على كل طائفة من المؤمنين الموجودين في العصور المتأخرة عن زمان نزول الآية وهذا

---

(١٩١) الطباطبائي : الميزان ١: ٤٢

(١٩٢) تفسير العياشي ١: ١١

(١٩٣) المصدر نفسه ١: ١٠

نوع من الانطباق ، وكانطباق آيات الجهاد على جهاد النفس ، وانطباق آيات المنافقين على الفاسقين من المؤمنين .. الى غير ذلك)[١٩٤] .

والخلاصة في اهلية هذا المنهج بل ضابطيته في التفسير واستحضاره الافاق الواسعة في فهم النص وتقرير شموليته تقوم على اساس (ان للقرآن اتساعا من حيث انطباقه على المصاديق وبيان حالها فالآية منه لا تختص بمورد نزولها بل تجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكا كالامثال التي لا تختص بمواردها الأول بل تتعداها الى ما يناسبها وهذا المعنى هو المسمى بجري القرآن)[١٩٥] . والذي وردت العشرات من الروايات عن الأئمة (عليهم السلام) في تفسير القرآن على وفق ضوابطه واسسه كبيان لبعض المصاديق التي تنطبق عليها الآيات .

(۞) من ذلك مثلا ما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) انه قام اليه رجل فقال : (يا امير المؤمنين ما الآية التي نزلت فيك ؟ فقال (عليه السلام) اما سمعت الله يقول { **أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه** } (هود/١٧) ، فرسول الله (صلى الله عليه وآله) على بينة وانا الشاهد له ومنه)[١٩٦] .

(۞) وأكد الإمام الرضا (عليه السلام) هذا التفسير للآية نفسها فقال (امير المؤمنين (عليه السلام) الشاهد على رسول الله (صلى الله عليه وآله) ورسول الله (صلى الله عليه وآله) على بينة من ربه)[١٩٧] .

(۞) كذلك قول الإمام الباقر (عليه السلام) في تفسير آية النور انه قال في قوله تعالى { **كمشكاة فيها مصباح** } (النور/٣٥) : المشكاة نور العلم في صدر النبي (صلى الله عليه وآله) { **المصباح في زجاجة** } الزجاجة صدر علي (عليه السلام) صار علم النبي (صلى الله عليه وآله) الى صدر علي (عليه السلام) { **الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة** } قال :

---

(١٩٤) الطباطبائي الميزان ١: ٧٢

(١٩٥) المصدر نفسه ٣: ٦٧

(١٩٦) تفسير العياشي ٢: ١٤٣

(١٩٧) الكافي (الاصول) ١: ١٩٠

نور { **لا شرقية ولا غربية** } قال : لا يهودية ولا نصرانية { **يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار** } يكاد العالم من آل محمد (ﷺ) ان يتكلم بالعلم قبل ان يسئل { **نور على نور**} يعني اماما مؤيدا بنور العلم والحكمة في اثر امام من آل محمد (ﷺ) وذلك من لدن آدم حتى تقوم الساعة)[198] .

(ﷺ) وعن الإمام الصادق في معنى قوله تعالى { **الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به** } (سورة البقرة/١٢١) قال (عليه السلام) : هم الأئمة (عليهم السلام))[199] .

(ﷺ) وعنه (عليه السلام) ايضا في تفسير { **الصراط المستقيم** } (الفاتحة/٥) انه : امير المؤمنين علي بن ابي طالب (عليه السلام))[200] .

ولا يسع البحث ان يتوسع في ايراد كثير من الروايات في هذا الباب ولمن شاء ذلك الرجوع الى المجموعات الحديثية والتفسيرية كالكافي (الاصول) ، ومن لا يحضره الفقيه والتوحيد للصدوق والاحتجاج للطبرسي وتفسيري القمي والعياشي وموسوعة البحار وغيرها .

هذان المنهجان إذن من مناهج التفسير عند الأئمة (عليهم السلام) هما الاكثر بروزا في الروايات مع وضوح خصوصية فهم الأئمة (عليهم السلام) وإلا فهناك الكثير من الروايات عنهم (عليهم السلام) في تفسير الآيات القرآنية باعتماد السنة المشرفة او التفسير المنطلق من اسس اللغة وفنونها البيانية والبلاغية .. وغير ذلك وهو ما يمكن الرجوع فيه الى المصادر السابقة الذكر نفسها.

([198]) الصدوق : التوحيد ١٥٨
([199]) تفسير العياشي ١: ٥٧
([200]) المصدر نفسه ١: ٢٤

الامر الاخر : تأصيل الأئمة لاصول العقيدة انطلاقا من النص القرآني

اذا كان القرآن الكريم قد استكمل في جانب من الخطاب الموحى به قواعد الحياة العملية وطبيعة التعبير عن طقوس العبادة والمعاملات ممثلة بالشريعة فان الجانب الاكبر من هذا الخطاب اختص بتأسيس أصول العقيدة واقامة صرح تصور عن الطبيعة وما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا) كاملة وتصور اسلامي متكامل للمنظومة (الكلامية) التي لا يمكن لاي دين ان يكون بدونها رابطا بين العابد والمعبود .

والأئمة (عليهم السلام) وهم عدل القرآن والمستنطقون والمؤهلون لكشف معانيه ودلالاته كانوا اولى بتحمل مسؤولية الكشف عن تلك الأسس المشكّلة للعقيدة كخطوة اولى تستلزم بعدها بناء منهج اثباتها والبرهنة عليها ليتم بالتالي تقديمها الى متلقيها من اهل العقيدة او مناوئيها وبالتالي فقد اندرجت في هذه المهمة عند الأئمة (عليهم السلام) ثلاث مراحل مهمة تمثل فيما بينها منهجا تكامليا مكونة ملامح التصور الإمامي للعقيدة واصولها بما يمكن تلخيصه في :

١ - منهج التعرف على العقيدة وكشف اسسها .
٢ - منهج اثباتها والبرهنة عليها.
٣ - منهج توصيلها وبيان تفاصيلها .

اولا : منهج التعرف

كان لمجموعة من العوامل المؤثرة في محيط النزول القرآني مكانيا وفكريا متمثلة في :

١ - تركيز الخطاب العقائدي القرآني القائم على تأكيد حجية العقل ومساحة فاعليته في الفكر الانساني عموما وكونه مناطا للتكليف وبالتالي الدعوى القرآنية للتدبر والتفكر في الأيات الانفسية والآفاقية .

٢ - شيوع البحث العقلي عند المسلمين بعد النبي (ﷺ) والموقف الدفاعي الذي كان لا بد من اتخاذه امام العقائد والملل والافكار المضادة

القادمة من خارج الحدود او المتجذرة داخلها ، ثم التوجه الفكري الذي صبغ مراحل تاريخية مهمة بصبغته وذلك بانشغال المسلمين بالبحث الفلسفي .

٣- ظهور اتجاه ينحدر من أصول تعود الى الصحابة والتابعين (عليهم السلام) يقوم على التعبد بظواهر النصوص والابتعاد عن الخوض في المجادلات والنظر والبحث عن تأويلات وتفسيرات ربما خيف – وهو خوف سلبي – ان تشغل المسلمين بمناقشاتها وهو اتجاه يعوّم النص ويهمش الجانب الاكبر من الخطاب القرآني في ضوء رؤية قائمة على الحدود الضيقة لظواهره .

٤- بروز اتجاه آخر مهم وله خطورة كبيرة ذات تأثير واضح فيما بعد ناتج عن اختلاف الفرق في فهمها النص القرآني ومن ثم اخراج النص القرآني من مرجعيته ومحاولة اخضاعه لما يوافق الآراء المذهبية ليعود ذلك (تطبيقا) ابعد ما يكون عن (التفسير) للنص .

هذه العوامل المهمة كان لها اثر كبير في تصدي الأئمة (عليهم السلام) لمهمة تأسيس منهج ورؤية عقائدية تشكل المنظور القرآني الذي تتمثل فيه القدرة على سد أية ثغرات قد تتسبب عن مثل هذه العوامل التي عايش بعض الأئمة (عليهم السلام) ظهور تأثيرها او انهم ادركوا حتمية ظهورها في الافق الفكري الاسلامي فاستوجب ذلك منهم (عليهم السلام) وضع تلك الأسس والتصدي للمهمة الصعبة .

ونجد هذا متمثلا بوضوح في ان البحث العقلي وجد اهتماما كبيرا عند الأئمة (عليهم السلام) وشيعتهم . ففي الوقت الذي نجد ان اغلب الصحابة يبتعدون عن الخوض في المسائل العقلية والبحوث العالية ويعتقدون ان القرآن الكريم اغناهم عن الخوض فيها او نهى عن تجاوز الحدود المرسومة فيه [٢٠١] ، وان النبي (ﷺ) كان يصرفهم في بداية البعثة عن الخوض فيما يحيد بهم عن القصد ومرحلة بناء الركائز ، في هذا الوقت نجد ان الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) قد تصدى للمهمة الجليلة بوضع

---

(٢٠١) النشار (علي سامي) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٤ (بتصرف) منشأة المعارف الاسكندرية – مصر ط٢ ١٩٦٢ م

اسس الكشف عن منظومة العقائد الاسلامية الكلامية من خلال التعرف عليها وبلورة مفاهيمها انطلاقا من النص القرآني وكان من اهم ملامح هذا التصدي عنده (عليه السلام) :

١ـ اسبقيته (عليه السلام) الى تأويل ظواهر الكتاب وتحكيم العقل في الدفاع عن الدين ، والتوفيق بين العقل وظاهر الشرع[٢٠٢] .

٢ـ بيان ملامح العقيدة والمنظور القرآني لاسسها فيما ورد عنه (عليه السلام) من الروايات التي بلغت المئات وتضمنتها كتب التفسير والعقائد واشتمل (نهج البلاغة) على الكثير منها مما يتناول الحكمة والمباحث التوفيقية ومفاهيم التوحيد والعدل حتى ان تفرده في ذلك واضح حد اننا (لا نجد في كلام احد من الصحابة والتابعين كله كلمة واحدة من ذلك)[٢٠٣] حتى صار العلم الإلهي وهو اشرف العلوم (من كلامه اقتبس وعنه نقل واليه انتهى ومنه ابتدأ)[٢٠٤] .

وللإمام (عليه السلام) فضل رجوع اتجاهات البحث الكلامي كافة اليه في اصولها المعتمدة المستمدة من فهم النص القرآني بحيث صار (جميع ما اسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول)[٢٠٥] التي اسسها الإمام (عليه السلام) ووضع اصولها فمنه اخذت .

ففضلا عن الإمامية والزيدية ـ وصلتهم به واضحة ظاهرة ـ فان المعتزلة والأشعرية يرجعون اليه وعنه تعلموا اصولهم[٢٠٦] .

واتخذ الامر الاتجاه نفسه مع الأئمة الباقين (عليهم السلام) من بعده كل بحسب قوة ظهور تأثير تلك العوامل – السابقة الذكر – وطبيعة الظروف الفكرية والسياسية وتمثل بروز ذلك واضحا عند الإمام الباقر (عليه السلام) الذي (تشعب البحث الكلامي في عصره وظهرت آراء المعتزلة العقلية وكثر الجدل حول ذات الله وصفاته ...)[٢٠٧] .

---

(٢٠٢) ظ : محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٧٥٩

(٢٠٣) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ص ٢٦٩

(٢٠٤) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ١: ١٧

(٢٠٥) الشريف المرتضى : الامالي ١: ١٤٨

(٢٠٦) ابن ابي الحديد : شرح النهج ١: ١٧

(٢٠٧) ظ احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ص ٣٦٠ .

وكذلك الإمام الصادق (عليه السلام) الذي ظهرت في وقته العديد من المشكلات الكلامية كمشكلة خلق الافعال[٢٠٨] وكانت له وقفة كبيرة في وجه الملحدين والمشككين[٢٠٩] وتحدثت عنها كتب العقائد والاحتجاج عند الإمامية .

وكان من اهم ملامح المنهج التأويلي عند الإمام علي (عليه السلام) والأئمة من بعده انهم تصدوا لتنزيه الباري عن التجسيم ومكافحته ودفع شبه المشبهة وخرافاتهم في ذلك . يقول القاضي عبد الجبار (واما امير المؤمنين فخطبه في بيان نفي التشبيه واثبات العدل اكثر من ان تحصى)[٢١٠] .

ويقول البغدادي : قال امير المؤمنين (عليه السلام) (ان الله تعالى خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته) وقال ايضا (قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان)[٢١١] وهو (عليه السلام) القائل (ما وحده من كيفه ولا حقيقته اصاب من مثله ولا اياه عنى من شبهه ولا حمده من اشار اليه وتوهمه)[٢١٢] .

ولو شاء الباحث ايراد ما صدر عنهم (عليهم السلام) من الروايات في توضيح أصول العقيدة واسسها لاحتاج ذلك الى مجلدات ضخمة وهو ما تصدت له مجموعة من المجاميع الكلامية والحديثية عند الإمامية على رأسها :

١ - أصول الكافي للكليني (ت ٣٢٩هـ) .

٢ - التوحيد للصدوق (ت ٣٨١ هـ) .

٣ - الاحتجاج للطبرسي ابو منصور علي بن ابي طالب (ت حوالي ٦٢٠هـ) .

٤ -البحار للمجلسي (ت ١١١١ هـ) .

---

(٢٠٨) ايضا ص ٣٦٦ .

(٢٠٩) ظ : محمد الخليلي ، امالي الإمام الصادق ١٦٥ وما بعدها ، وينظر : الصدوق ، التوحيد ، الطبرسي ، الاحتجاج .

(٢١٠) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ١٦٣ طبع تونس ١٩٧٤ .

(٢١١) الفرق بين الفرق ٢٠٠ .

(٢١٢) نهج البلاغة (١٨١) .

ثانيا : منهج الاثبات والبرهنة

من خلال متابعة المجموعات الكلامية والحديثية سابقة الذكر واستقراء روايات الأئمة (عليهم السلام) في بيان اسس العقيدة والدفاع عنها نلاحظ ان علم الكلام كدرس عقائدي تتمثل مهمته في الاساس في صورتين :

١ - مهمة تنويرية : هدفها تنوير الفهم الاسلامي للفرد ورقيه في ادراك مضامين عقيدته وتعميق اطلاعه على مفاهيمها الواردةفي الخطاب الديني كتاباً او سنة من مثل ما يرجع البحث فيه الى الخالق ووجوده وصفاته والقضاء والقدر والنبوة وعصمة الانبياء والإمامة والمعاد ... وغير ذلك .

ونلاحظ ان الأئمة (عليهم السلام) قاموا بهذه المهمة خير قيام وهو ما بيّنه البحث في المقصد السابق .

٢ - مهمة دفاعية : تمثل الوازع الرئيس العقلي في الاسلام ثم شكلت الغرض الاساس من ظهور علم الكلام وتدوينه وتوسيع مطالبه لمجابهة التيارات المضادة والدفاع عن الدين وحفظ ايمان اتباعه بدرء الشبهات وتأصيل الحجج والبراهين وانتزاع الادلة من الأصول القرآنية .

هذه المهمة الخطيرة كان لها نصيب وافر من الاهتمام عند الأئمة (عليهم السلام) تتبين بوضوح من خلال :

١- تصديهم (عليهم السلام) بانفسهم للمناظرة في الدين والاحتجاج على المخالفين وشرح المسائل الاعتقادية طالما سنحت الظروف لذلك بما يزيل كل ابهام او شبهة .

٢- حثهم لاصحابهم على الوقوف بوجه المعاندين والملحدين واهل الشبهة ، وتشجيعهم على المناظرة والجدل وتكريمهم لاصحابهم ممن اوتي القدرة على ذلك كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي ومحمد بن حكيم ومحمد بن الطيار وعلي بن منصور ومؤمن الطاق وزرارة بن اعين ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وغيرهم[٢١٣] . مع تاكيد ان ليس كل مايقوله هؤلاء يمثل راي الأئمة (عليهم السلام) .

([٢١٣])للتفصيل ينظر فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم : عبد الله النعمة دار مكتبة الحياة ، بيروت .

(﴿) فمما يروى عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه كان يقول لعبد الرحمن بن الحجاج (كلم اهل المدينة فاني احب ان يرى في رجال الشيعة مثلك)[٢١٤] .

(﴿) وعنه (عليه السلام) ايضا انه قال لهشام بن الحكم حين سأله عن مسائل في اسماء الله فأجابه عنها وقال : افهمت يا هشام فهما تدفع به اعداءنا والملحدين في دين الله عز وجل غيره وتبطل شبهاتهم ؟ فقال هشام : نعم فقال (عليه السلام) له : وفقك الله يا هشام)[٢١٥] .

(﴿) وقال الإمام موسى الكاظم (عليه السلام) لمحمد بن حكيم (احد اصحابه) : كلم الناس وبين لهم الحق الذي انت عليه وبيّن لهم الضلالة التي هم عليها)[٢١٦] وقد وردت الكثير من الروايات عنهم (عليهم السلام) في تحديد ضوابط الجدل الديني وتأشير ملامحه لابعاده عن ان يكون جدلا عقيما لا منتجا ومنع دخوله في متاهات المذهبية وخوضه فيما يجب عدم الخوض فيه كالذات الالهية او وقوعه في مغبة التجرد عن مرجعية النص او تصدي غير المؤهلين للجدل .

(﴿) فمن ذلك مثلا ما في باب الجدل في الله ما روى عبد الحكيم القصير قال : (سألت ابا جعفر ((الإمام الباقر (عليه السلام)) عن شيء من التوحيد . فرفع يديه الى السماء وقال : تعالى الله الجبار من تعاطى ثمَّ هلك)[٢١٧] .

(﴿) وعنه (عليه السلام) ايضا انه قال (دعوا التفكر في الله فان التفكر في الله لا يزيد الا تيها لان الله تبارك وتعالى لا تدركه الابصار ولا تبلغه الاخبار)[٢١٨] .

(﴿) وعن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال من اخذ دينه من افواه الرجال ازالته الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل . وقال (عليه السلام) : اياكم والتقليد فان من قلد في دينه هلك [٢١٩] .

([٢١٤]) المجلسي : البحار ج٢ حديث ٤٢
([٢١٥]) المفيد : تصحيح الاعتقاد (مطبوع مع اوائل المقالات) ص ٢١٨
([٢١٦]) المصدر نفسه .
([٢١٧]) الصدوق : التوحيد ٤٥٦
([٢١٨]) المصدر نفسه .
([٢١٩]) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢١٩

(ﷺ) وعنه (عليه السلام) ايضا ان احد اصحابه قال له : جعلت فداك سمعتك تنهى عن الكلام وتقول : ويل لاهل الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال (عليه السلام) : انما قلت ويل لهم اذا تركوا قولي وصاروا الى خلافه)[220] .

(ﷺ) ومما في باب نهي غير المؤهلين عن الخوض في الجدل انه (عليه السلام) نهى رجلا عن الكلام وأمر آخر به . فقال له بعض اصحابه : جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وأمرت هذا به ؟ فقال (عليه السلام) : هذا ابصر بالحجج وارفق منه)[221] .

(ﷺ) وفي رواية اخرى انه دعا جماعة من اصحابه فتكلموا في حضرته ثم تكلم هشام بعدهم فاثنى عليه ومدحه وقال له : مثلك من يكلم الناس)[222] .

ثالثا : منهج التوصيل

يتأكد هذا المنهج عند الأئمة وتتبين تطبيقاته بوضوح في طيلة مراحل حياتهم (عليهم السلام) ابتداء بالإمام علي (عليه السلام) حتى آخرهم فيما تجده مرويا عنهم من آلاف الروايات الواردة في المدونات سابقة الذكر وغيرها مما كان هدفه تجسيد ملامح العقيدة بأصولها كافة حتى لم يفلت موضوعٌ او جزئية تشكل ملمحا من ملامح العقيدة الا وبينوا الفهم الصحيح له واصّلوا جذوره القرآنية وفصّلوا ما يتفرع فيه من الكلام حتى شكل ذلك منظومة كلامية لا نجد لها مثيلا عند اية فرقة من الفرق الكلامية باستحضار خصوصية دور الأئمة (عليهم السلام) في أصول مذهب الإمامية وطبيعة خصوصيتهم الدينية والعلمية .

والرجوع الى المظان التي سبق ذكرها يؤكد هذا القول ويكشف عن الملامح التطبيقية لهذا المنهج . وقد تصدى هذا البحث لايراد الكثير من المرويات عنهم (عليهم السلام) منها ما ذكرناه وان ترك الكثير منها لمقتضيات الضبط والاختصار لا سيما وان تلك المدونات الكبرى قد اغنتنا عن الخوض في تفاصيلها فيحسن الرجوع اليها .

([220])ظ الكليني : الكافي (الاصول) ١: ١٧١المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢١٨ .
([221]) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢١٨
([222]) المصدر نفسه .

الفصل الثاني

موقف متكلمي الإمامية من التعامل مع ظاهر النص ومتشابهه

تمهيد :

يمثل القرآن الكريم حجة الله على عباده ومعجزته الكبرى وطريق إثبات رسالة نبيه (ﷺ) ، وهو منهاجه وناموسه المنزل لهداية البشرية الى مافيه صلاحها ، ورسم طريق حياتها ، وتنظيم صلتها بالخالق . وترتيبا على ذلك فلا بدّ من ان تتوافر في هذا الخطاب إمكانات التوصيل للمخاطب بما يتناسب وقدراته على الفهم ما دامت الغاية منه هي الهداية . قال تعالى

{ **ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين** .. } (سورة البقرة/٢) .

وهذه الحقيقة تتأكد ضرورتها من خلال اشارة النبي (ﷺ) فيما رواه الإمام الصادق (عليه السلام) انه (ﷺ) قال[٢٢٣] : (بُعثنا معاشرَ الانبياء لنكلمَ الناسَ على قدْرِ عقولهم)

هذه القضية العامة تحتاج لتحقق صدقها في مورد التطبيق الى معاضدة عواملَ اخرى ينبغي ملاحظتُها . لذلك لا بدّ من الالتفات الى خصيصتين مهمتين من خصائص النصّ القرآني ينبغي التعامل معه باستحضارهما من عموم المخاطبين بالنصّ والمتصدين لفهمه واستنباط أصول العقيدة منه على وجه الخصوص ، وهما :

الأولى : ان هذا النصّ نزل بلغة العرب ، وخوطب به المتحدثون بهذه اللغة . وهو مايمثل سنة إلهية جارية { **ولن تجد لسنة الله تبديلا** } (الاحزاب/٦٢) حيث يقول تعالى : { **ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه** } (ابراهيم/٤) .

---

(٢٢٣) اصول الكافي ١: ٢٣ .

وبالتالي فان على المتصدي لفهم هذا النصّ وتدبره ان يجريَ في تعامله مع معانيه كما يجري مع تلك اللغة التي نزل بها من صيغ التعبير وضوابطه ، واسسه ودلالاته ، وعليه ان يستوعب معاني نصوصه في ضوء هذه الأسس وهذا يؤشر ضرورةَ ان يفهم المتصدي لذلك ان الكلام – أيّ كلام – له حالتان هما :

١ - خفاء الدلالة ، واجمال المعنى . وهي حالة يعبر عنها قرآنياً بـ (المتشابه) ؛ اذ لا يمكن الاطمئنان الى تعيين احد المعاني المحتملة للكلام على انه هو المعنى الذي يريده المتكلم بالنص حقيقة، كما لو تعمد المتكلم الاجمال والاخفاء في كلامه ، بحيث لم يمكن الافصاح عن مراده منه ، او انه يتعمد ان يكون كلامُه مفتقرا الى قرينة يعتمد ايضاحه عليها ، تكون خافية على السامع ، وبدونها لا يفهم مراده ، ويبقى الكلام في حيّز (التشابه) .

٢ - وضوح الكلام في دلالته . ويعبر عنه قرآنيا بـ (الأحكام) ، وله درجتان :

أ - النص : وهو ما لا يحتمل فيه الخلاف بالمرة [٢٢٤] كقوله تعالى { **قل هو الله احد** } (الاخلاص/١) .

ب - الظاهر : وهو ما يُحتمل فيه الخلاف بين مراد المتكلم من كلامه ، وفهم السامع ، وان كان هذا الاحتمال لا يرقى الى مستوى التأثير في دلالة اللفظ في معناه المراد عند المتكلم .

ومما تسالم عليه العلماء كافة العملُ بظاهر الكلام وحجيته في تعيين المعنى المراد من المتكلم، وهذا ما سار عليه الناس في مخاطباتهم . فما من كلام يطلقه المتكلم الا وهو مورد للعديد من الاحتمالات التي يمكن ان تكون مقصودة من الالفاظ ، او من القرائن التي تكتنفها ولكن حيث يكون احد هذه الاحتمالات هو البارز من بينها ، فان السامع يأخذ به ، ويعدّ الكلام ظاهراً فيه ، ويترك الاحتمالات الاخرى ، ويلزم المتكلم به كما ألزمَ المتكلمُ السامعين به .

---

(٢٢٤) ينظر المحقق الحلي (جعفر بن محسن بن يحيى ت ٦٧٦ هـ) : معارج الاصول ص٥٢ ، طبع حجر ايران ١٣١٠ هـ .

وبدون هذا لا يمكن لمسيرة الحياة ان تمضي بسهولة ويسر ، ويصبح من المستحيل على البشر التفهّمُ والتفهيمُ فيما بينهم .

الثانيـة : ان القرآن الكريم ، وان كان منزلاً لهداية البشر كما نصّ في آياته ، وهي غايته الكبرى ، إلا انه لا بدّ من ان يُعرف كون نزوله على الرسول (ﷺ) ، وانه يمثل الناموس والمرجعية للمنظور الاسلامي بكل جوانبه ، ولجميع حاجات الحياة المستنبطة منه ؛ فان الله تعالى أوكل الى نبيه (ﷺ) مهمة التفريع والتفصيل لجوانب هذا المنظور الاسلامي عقيدة ونظاماً تعبدياً ؛ لتكون السنة النبوية بذلك شارحة القرآن ومبينته[٢٢٥] .

وحينئذ، فليس غريباً ان يحوي القرآن الكريم من ضمن ما يحويه المحكمَ والمتشابهَ – من حيث الدلالة – وهذا ليس تناقضاً في الغرض الإلهي بين الهداية المستلزمة للبيان ، ووجود المتشابه فيه ، فالناس ليسوا جميعا في مرتبة واحدة في فهم النصّ القرآني ، والقدرة على استيضاحه .

ومن هنا يثبت ما للنص في حالتي الظهور والخفاء – من خصائصَ وامكانات في التعبير تستدعي تدبّراً وتفهما ، وعمقا في النظرة اليه ، واستحضارا لضوابط التعامل معه .

وهذا ما يؤكد اهمية التعرف الى آفاق النظرة الى ظواهر القرآن ومتشابهاته عند المتكلمين عموما ، والإمامية منهم ما دام هذا المبحث قد خصص لاستبيان موقفهم في التعامل معها .

---

(٢٢٥)للتفصيل ينظر الكليني : الكافي (الفروع) ٣: ٢٧١ / ٣: ٥٠٩ / ٤: ٢٤٥ ، القرطبي : الجامع لاحكام القرآن مطبعة دار الكتب المصرية ط٢ القاهرة ١٣٧٢ هـ/١٩٥٢ م وما ينبغي في روايته ومحله ٢: ٢٣٤ المكتبة السلفية المدينة المنورة ط٢ ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م .

المبحث الأول

ظاهر القرآن عند متكلمي الإمامية

الظهور كما تمت الاشارة اليه مرتبة من مراتب البيان في النص . وهو واقع في القرآن الكريم في ضمن المحكمات من الآيات اذ هو قسم من المحكم . وقسيمه الآخر هو النص الذي لا يقبل الا معنى واحدا في حين يحتمل الظاهر اكثر من معنى . وسنتعرف الى اهمية الظاهر واثره عند متكلمي الإمامية في مجموعة مقاصد :

المطلب الأول : الظاهر لغة واصطلاحاً

١ - الظاهر في اللغة :

ترد مادة (ظهر) في اللغة العربية ، ويكون المراد من أصل الظَّهْر من كل شيء هو خلاف البَطْن [٢٢٦] والظاهر خلاف الباطن . ظَهَرَ يَظْهَرُ ظُهُوراً ، فهو ظاهرٌ وظهير [٢٢٧] . وظَهَرَ الشيءُ ظُهوراً ، أي تبيَّن ، واتضح معناه ، فالظاهر هو الواضح المنكشف ، البارز بعد الخفاء[٢٢٨] .

والظواهر : أشراف الارض [٢٢٩] أي ما علا منها ، وارتفع ، فبان من بعيد . لذلك يقال : قريش الظواهر ، وهم الذين ينزلون ظهر مكة .

وواضح ان المعنى اللغوي للظهور يؤكد خصوصية البيان ، والوضوح والبروز ، وهي امورٌ عامةٌ مشتركةٌ بين كل ما هو ظاهرٌ في معناه المعيَّن .

---

(٢٢٦) ينظر : ابن منظور : لسان العرب ٤: ٥٢٠ مادة ظهر ، الجوهري تاج اللغة وصحاح العربية ٢: ٧٣٠ مادة ظهر .
(٢٢٧) لسان العرب ٤: ٥٢٣ .
(٢٢٨) الفيروزابادي : القاموس المحيط ٢: ٨٢ ، الزبيدي : تاج العروس ١٢: ٤٨٥ الكويت ١٩٧٤ .
(٢٢٩) الزبيدي : تاج اللغة ٢: ٧٣٢ (مادة ظهر) .

٢ـ الظاهر في الاصطلاح :

لما كان الظهور امرا متعلقا بمرتبة البيان في النص ، ووضوح الدلالة ، وانكشاف المراد من اللفظ ، ومن ثمّ تنبني عليه عملية التعامل مع النص لاستنباط المراد منه . وبما ان هذه القضية شأن مشترك ، وغاية تقع في دائرة بحث المستنبط للفروع ، او الأصول ، والأول منهما الاصوليّ ، والثاني المتكلم . فلا بدّ من استبيان تصور الاتجاهين في تحديد المصطلح . ونظراً لأنّ اقطابَ المذهب الإماميّ ممن اخترناهم أنموذجا للبحث التطبيقي تمثيلا للمذهب هم انفسهم من اقطاب البحث الاصولي ايضا . لذا ارتأى الباحث تحديد المصطلح وابعاده من خلالهم ، والابتعاد عن التوسع المؤدي الى الاطالة بما لا تحتمله خصوصيات البحث .

نلاحظ ان الظهور يرد عند الاصوليين في نطاق بحثهم في دلالة النصّ على المعنى ومرتبتها بين الوضوح والخفاء ؛ اذ نجد انهم يقسّمون الكلام من هذه الناحية على : الواضح والخفي – وهو ما تبين لنا اتصاف النصّ القرآني به ايضا – والمائز بينهما هو الاستعانةُ على فهم النصّ بقرائنَ خارجية (فما لم يحتج الى ذلك فهو واضح وإلا فهو خفي)[٢٣٠] .

والظاهر عندهم (احد الاقسام المتعددة للواضح الدلالة ، يشترك معه في ذلك النصّ والمفسرُ)[٢٣١] .

وفي حدود الاتجاه الاصولي في بحث الظاهر عند متكلمي الإمامية نلاحظ لتحديد المصطلح عندهم أبعادا متعددة :

فالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) يمثل الظاهر عنده (المطابق لخاص العبارة عنه تحقيقا لعادات اهل اللسان ؛ فالعقلاء العارفون يفهمون من ظاهر اللفظ المراد)[٢٣٢] ففهم اهل اللغة العارفين بها لمعنى معين على

---

(٢٣٠) ظ : بدر المتولي عبد الباسط : اصول الفقه على مذاهب اهل السنة والإمامية ص ٢١١ مطبعة دار المعرفة بغداد ط١ ١٩٥١ م .
(٢٣١) المصدر نفسه .
(٢٣٢) ينظر : تذكرة الاصول : ص ١٦٩ ، طبع حجر ، ايران ١٣٢٢ هـ مطبوع مع كنز الفوائد للكراجكي ت ٤٤٩ هـ .

انــه مـراد المـتكلم ، بحـسب ضـوابط تلـك اللغـة وأصـولها يحقـق حالـة الظهور في النص في نظر الشيخ المفيد .

ويبتعد تلميذه الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) عن التفصيل والتوسع ؛ ليحدد الظاهر بانه (ما امكن ان يُعرف المرادُ به)[٢٣٣] .

ونلاحظ هنا التفاتة مهمة في تحديده احتمالية امكان معرفة المراد به الى خصوصية الظاهر في الدلالـة الظنيـة التـي لا ترقـى الـى مستوى القطع ، وانما تتعدد احتمالات المعنى ، ويكون الظاهرُ ارجحَها .

اما عند الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) فنلاحظ استفادة الأصل اللغوي للظهور ؛ اذ الظاهر عنده (ما يظهر المراد بـه للسامع . فمن حيث ظهر مـراده ، وصـف هـو بانـه ظـاهر)[٢٣٤] فـأي معنـى مـن المعـاني المتعددة المحتملة اظهر المراد للسامع ، كان ذلك هو الظاهر .

وهذا التحديد يؤكده العلامة الحلي (جمال الدين الحسين بن المطهر ت ٧٢٦هـ) . فالظاهر عنده : ما كان راجحا من المعاني ، حيث يحتمل اللفظ معنيين او اكثر الراجح منها هو الظاهر . اما الوضـع اللغوي ، او العرفـي ، او الاصـطلاحي فيمثـل الـدليل علـى تلـك الارجحيـة وذلـك الظهـور)[٢٣٥] وكلامـه الاخير هذا يعطـي معياريـة مهمـة لاصـول اللغـة ، ومراتب العارفين بها في دعم معنى معين ، وترجيحه على غيره للتعبير عن المراد .

وفـي موضـع آخـر نجـد العلامـة الحلـي يضيف ضـابطا آخـر فـي التحديد ، حين يرى ان الظاهر : هو ما دل على مراده مع الحاجة الى التأويل ؛ ليكـون اغلـب علـى الظـنّ . وذلـك فـي تعريفـه للتأويـل بانـه (احتمال يعضده دليل يصير بـه اغلب علـى الظن من الذي دل الظـاهر عليه)[٢٣٦] .

([٢٣٣]) الذريعة في اصول الشريعة : ١: ٣٩٢ ، طهران ١٣٤٦ هـ .
([٢٣٤]) عدة الاصول : ١٥٤ طبع حجر، طهران ١٣١٧ هـ
([٢٣٥]) مبادئ الوصول الى علم الاصول : ٦٥ (بتصرف) تحقيق عبد الحسين البقال مطبعة الاداب /النجف ط١ ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ م .
([٢٣٦]) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

ويمكن من خلال التعريفات السابقة وربطها بالاصل اللغوي انتزاعُ امرين :

١ - ان الجامع بينها – وهو ما يشترك فيه اغلب الاصوليين – ان الظاهر هو ما دلِ على معنىً واحدٍ ، ولم ينفِ احتمال غيره ، وهذا القيد هو الفارق بين الظاهر ، وقسيمه النصّ .

٢ - ان الظهور وصف اضافي نسبيّ ، فالالفاظ لما كانت قالباً للمعاني . بحسب التخاطب ، فكأن المتكلم قد احضر المعنى نفسه في ذهن السامع بكلامه . وان هذا امر يعلم بالوجدان ، ففهم السامع للمعنى يعتمد على علمه بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، وبالتالي فان الظنّ هو مرتبة حجية الظاهر . ومن الطبيعي حينئذ (ان تكون له مراتبُ مختلفةٌ باختلاف الاشخاص والمعاني)[٢٣٧] ، ومن هنا صار واضحاً – عند الاصوليين – ان دلالة الظاهر على المعنى دلالة ظنية ، لان التالي للقرآن حيث تتبين له المعاني التي يظن انها هي المقصود والمراد من النص المتلو ، فانه في الوقت نفسه يحتمل ان يكون هناك معان اخرى هي المقصودة من النصّ ، ووجود الاحتمال يعني ظنية المعنى وهذا ما يتفق عليه اغلب اصوليي مذاهب الشافعية والحنابلة والمالكية، والإمامية[٢٣٨] .

المطلب الثاني : ظاهر القرآن وباطنه عند الإمامية

تحتل قضية الظواهر القرآنية اهمية كبيرةً في فهمه. وهي من المسائل المهمة في مناهج التفسير المختلفة ، وتكاد تمثل معياراً مهماً في تحديد المنطلقات الفكرية الرئيسة المحددة لأبعاد أي منهج فكري عقائدي .

---

(٢٣٧) ظ : العلامة الحلي : نهاية الوصول الى علم الاصول (مخطوط) القسم الثاني ورقة ١٣٠ مكتبة امير المؤمنين / النجف تحت رقم ت ١٤٨٩ : ٥ اصول .

(٢٣٨) الإمام الشافعي : الرسالة ص ٤٠١ ، تحقيق احمد محمد شاكر مطبعة مصطفى البابي الحلبي / القاهرة ١٣٥٨ هـ ١٩٤٠ هـ ، ابن قدامة : روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الإمام احمد بن حنبل ص ٩٢ المطبعة السلفية / مصر ١٣٧٨ هـ ، السيد عبد الاعلى السبزواري : مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام ٢: ٧٢ مطبعة الآداب النجف / ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م ، وغيرها .

ونلاحظ ان المسلمين انقسموا على اتجاهات رئيسة عديدة في موقفهم من ظواهر النصوص يمكن اجمالها في[٢٣٩] :

١ - من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقاً حتى لو خالف العقل .

٢ - من قال بجواز التأويل ، بل بوجوبه – في بعض الحالات – اذا تصادم الظاهر مع العقل .

٣ - ومنهم من قال بجواز التأويل مطلقاً ، ولو كان الظاهر موافقا لحكم العقل ، وهؤلاء جماعة الصوفية .

فمن تمسك بالظاهر تمسكاً حرفياً : الظاهرية ، والحشوية الذين وقفوا بجمود على ظواهر النصوص ، وصل بهم الى حدّ انكار المجاز في القرآن بحجة انه خلاف الظاهر ، كما سيمر بنا في المباحث القادمة .

ونلاحظ ان الباطنية وجدوا في الحديث المروي عن الرسول (ﷺ) (ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن)[٢٤٠] عالما فسيحا فاطلقوا لخيالاتهم العنان ، وساحوا بأذواقهم الى آفاق بعيدة الى درجة اختفت معها مدلولات الكلمة العربية التي تشكل مادة الخطاب القرآني بما يفقد النصّ أية صلة بالحياة العملية وتشريعاتها ، وليفقد من ثم عنوانه الاساس وهو كونه كتاب هداية ، ومصدر تشريع ومنهج حياة . وهذا هو طابع اغلب الصوفية ، وكذلك الاسماعيلية والغلاة .

ولا شك في ان بلاء التمسك والجمود على ظواهر النصوص ليس بأقلّ سلبية ، واثراً تراجعيا – عن قيمة النص ومرجعيّته ، وافاقه المفتوحة – من المتمسكين ببواطن الآيات وتأويلاتهم التي تقطع عن النص كل صلة بالحياة ، وتحيد به الى ما يبعده عن غاياته وافاقه التي يغطيها فالاتجاهان بين الافراط والتفريط وذلك اننا نلاحظ إن النصّ القرآني يوجد فيه ظواهر مقصودة في خطاباته ، كما في قوله تعالى مثلا : { **اقيموا الصلاة** } (سورة البقرة/٤٤) كما توجد فيه ايضا آيات لا يراد بها معانيها اللغوية الظاهرة المبذولة ، وانما قصد منها معان عرفية يتقبلها

---

(٢٣٩) محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٤٤٦ .

(٢٤٠) الطوسي : التبيان ١: ٩ .

عرف التخاطب في سبيل التجوّز والتشبيه كآية: { **يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت** } (سورة البقرة/١٩) ، وكقوله تعالى { **يد الله فوق ايديهم** } (الفتح/١٠) ، وعند البحث في الاتجاه الإمامي ، وموقفه من ظواهر النصوص القرآنية ، نلاحظ – فيما يرد عند اقطابهم المحققين – اعتمادَ ظواهر القرآن مستندين في ذلك الى ثلاثة مدارك مهمة من الادلة تتمثل في محكم الكتاب ، وما صح عن اهل البيت (عليهم السلام) ، والبراهين العقلية ، ولا مجال هنا للخوض في تفصيلات استدلالاتهم. ويحسن الرجوع الى الكتب الاصولية لاستقصاء البحث فيها ، وان كانت بعض ملامح ذلك ستتبين خلال التطرق الى اسس التعامل مع الظاهر فالشيخ المفيد يستفيد الدليل اللغوي واصل نزول القرآن بلغة العرب كموجب مؤثر لضرورة اعتماد حجية ظواهر القرآن الكريم ، فيقول : (ان القرآن نزل بلسان العرب ولغتهم ، قال تعالى : { **بلسان عربي مبين** } (الشعراء/١٩٥) .

وقال تعالى : { **قرآناً عربيا غير ذي عوج** } (الزمر/٢٨) .

وقال تعالى : { **ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي** } (فصلت/٤٤) فاذا ثبت ان القرآن نزل بلغة العرب ، وخوطب به المكلفون في معانيه على اللسان وجب العمل بما تضمنه على مفهوم كلام العرب دون غيرهم)[٢٤١] وليؤكد دلالة الظواهر القرآنية وحجيتها ، وضابطيتها المعتمدة ؛ فانه يضع تحديدا مهما للعبور من الظاهر الى عدّه استعمالاً مجازياً ، او استعارياً . وبالتالي يقول (فمن تأول

([٢٤١]) ظ الرسالة العددية ٥ ، مطبوع ضمن ((مصنفات الشيخ المفيد)) بمناسبة الذكرى الالفية ايران ط١ ١٤١٣ هـ .

القرآن بما يزيله عن حقيقته ، وادعى المجاز فيه ، او الاستعارة بغير حجة قاطعة ، فقد أبطل بذلك ، واقدم على المحظور ، وارتكب الضلال)[٢٤٢] .

وقد أكد السيد الخوئي هذا الاتجاه الإمامي في اعتماد حجية ظواهر القرآن انطلاقا من خصوصية القرآن نفسه ، ووظيفة النبي (ﷺ) في البلاغ والبيان إذ يقول : (لا شك ان النبي (ﷺ) لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لافهام مقاصده ، وانه كلم قومه بما الفوه من طرائق التفهيم والتكلم ، وانه اتى بالقرآن ؛ ليفهموا معانيه ، وليتدبروا آياته فيأتمروا بأوامره ، ويزدجروا بزواجره . وقد تكرر في الآيات الكريمة ما يدل على ذلك ... بوجوب العمل بما في القرآن ولزوم العمل بما يفهم من ظواهره)[٢٤٣] .

وقد قطع الشيخ محمد جواد مغنية جازماً بأن الإمامية يحرّمون تفسير القرآن تفسيرا باطنيا)[٢٤٤]

والذي عند الإمامية في قضية ظاهر القرآن وباطنه ، انه كما توجد لظاهر النصّ قيمة فكذلك للباطن ، والقرآن كما انه يستحيل وقوع التناقض بين آياته – وليس بين ظواهره فقط – فإنه لا يقع اختلاف ، او تناقض بين ظواهره وبواطنه ، وبالتالي (فظاهر القرآن عندهم حجة ، كما ان باطنه حجة . ولكن بنحو لا يكون معارضا لظاهر القرآن)[٢٤٥] .

فبعد ان ثبتت حجية الظاهر ، فان الباطن القرآني المقبول هو الموافق للظاهر ، او الساكت عنه الظاهر ؛ اذا أيدته الادلة الخارجية اما فهم لباطن مخالفاً للظاهر فليس بحجة ، ولا يُقبل ممن جاء به فالإمامية في منهجهم لفهم النص مع اطلاق المجال امام المفسر لاعمال عقله ، وبذله الجهد في محاولة فهم الآيات الكريمة التي لم يرد نصّ في تفسيرها . وبالتالي فلظواهر القرآن حجية ولا يقبل تحديد خصوص مرجعية تفسيرها ، وكشف دلالاتها بالأئمة (عليهم السلام) او مخصوصين غيرهم بما يعتمد كدعوة على ان القرآن قصد ابهامه ؛ لتوكيد الحاجة

([٢٤٢]) الافصاح في إمامة امير المؤمنين (عليه السلام) : ٨٩ المطبعة الحيدرية / النجف ١٣٨٦ هـ .

([٢٤٣]) ينظر للتفصيل البيان في تفسير القرآن ٢٨١ ـ ٢٩١ .

([٢٤٤]) التفسير الكاشف : ٧: ٢٠٩ .

([٢٤٥]) الطباطبائي : الميزان ١: ٧ .

للامام ، فهذه دعوى مناقضة للقرآن نفسه الذي يدل على انه نزل تبيانا لكل شيء ، وهدى وبلاغاً .

والنتيجة ، فان من اسقط ظواهر القرآن لا يمتّ للامامية بصلة، وهو بين طرفي الافراط والتفريط – سابقي الذكر – اما حشوي ، او باطني ولذلك المنهج آثار خطيرة على الفكر الاسلامي . ولا اساس لدعوى بعض الباحثين البعيدة عن الموضوعية – القائمة على اطلاق الاقوال جزافاً بدون الرجوع الى الاستقراء الكامل للآثار والاقوال في اتهام الإمامية في ربط الظاهر بالباطن ، وانهم (يعتقدون ان مثل هذا الربط لا يكفي في حمل الناس على ان يذهبوا مذهبهم هذا ، فحاولوا ان يحملوهم عليه من ناحية العقيدة والارهاب الديني الذي يشبه الارهاب الكنسي للعامة في العصور المظلمة من حمل الناس على ما يوحون به اليهم ، بعد ان حظروا عليهم إعمال العقل ، وحالوا بينهم وبين حريتهم الفكرية)[٢٤٦] .

كما اننا من جانب آخر نجد عند الاتجاهات الاسلامية الاخرى من يتمسك بالباطن إمّا مطلقاً او بالتوفيق بينه ، وبين الظاهر ، وعدّ ان كلاً منهما مرادٌ . لكننا لا نجد بين الإمامية من وقف عند الظاهر وتمسك به تمسكا حرفياً الى حدّ الجمود كما وقع في ذلك الظاهرية من اهل السنة بانكارهم المجاز . وسنتبين ملامح ذلك بوضوح عند استعراض التطبيقات الواردة عن متكلميهم في موضعها الخاص من هذا البحث .

المطلب الثالث : اسس التعامل مع ظواهر القرآن في البحث الكلامي عند الإمامية

توطئة :

يلاحظ الباحث في موقف المتكلمين من ظواهر القرآن انهم حين يستقرئون النص القرآني للكشف عن دلالاته في مجال تأسيس الأصول

---

(٢٤٦) الذهبي ، محمد حسين : التفسير والمفسرون ٢: ٢٩ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م .

العقائدية ، فان علاقتهم بالظاهر تتفرع الى اتجاهات مختلفة كل بحسب المنطلقات الفكرية والخصوصية المنهجية التي تشكل الاساس المهم ، ومنظومة المعايير التي على النتاج الفكري ان يتواءم معها ، ويبتعد عن أية تقاطعات تحيد به عن خصوصية المذهب ، فهنا التقاطع مرفوض ، بل ان الحياد كحالة وسطى لا يمكن قبوله لا سيما مع الأصول الكبرى التي تشكل هيكلية البناء الفكري للمذهب ، ولذا نلاحظ مثلا ان اطلاق صفة الإمامي على شخص فذلك يعني انه لابدّ من ان يخضع للاصول الكبرى للمذهب والتي حددها الشيخ المفيد كما سبق لنا ذكره في العرض التاريخي(٢٤٧) وهذا ما ينطبق ايضا على النسبة للاعتزال فيقال معتزلي لمن حدده الخياط (٢٤٨) فقضية الموقف من ظاهر النصّ تمثل ركيزة مهمة من ركائز المنهج الكلامي ويلاحظ السعة الكبيرة للبحث فيها ، وملامحها البارزة التأثير في استنباط جزئيات كل اصل من أصول العقيدة على اختلاف المذاهب في تحديد مجموعها ، وان اتفقوا على ثلاثة منها كأسس مشتركة هي التوحيد ، والنبوة والمعاد ، إلا ان اكثر ما ترد اشكاليات التعامل مع الظواهر بما ينتج عنه كثرة الاختلاف والتقاطع في موضوعي الصفات الإلهية (الخبرية) وعصمة الانبياء ، فاخذ الأيات على ظواهرها ينتج عنه في موضوع الصفات الإلهية نسبة الجوارح والاعضاء والوقوع في مغبة التشبيه والتجسيم ، كما حصل عند المشبهة والمجسمة ، واخذها على ظاهرها في عصمة الانبياء يعني نسبة افعال تخدش موضوع العصمة المطلقة ، وتنسب الوقوع في بعض الذنوب والمعاصي ، او النسيان والخطأ الخ . ولذلك اختلفت المذاهب الكلامية الاسلامية في مرتبة العصمة بين الاطلاق والتقييد ، كما اختلفوا في وقت حصولها . الا ان آثار هذا الاختلاف في

---

(٢٤٧) يقول الشيخ المفيد (.. فهو علم على من دان بوجوب الإمامة ، ووجودها في كل زمان ، وأوجب النص الجلي ، والعصمة والكمال لكل إمام ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي (عليه السلام) ، وساقها الى الرضا علي بن موسى (عليه السلام) ..) اوائل المقالات ص٤٤ .

(٢٤٨) الخياط المعتزلي : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٢٦ تحقيق : د ينبرج، دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٤٤ هـ ١٩٥٢ م يقول : (وليس يستحق احد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . فإذا كملت في الانسان هذه الخصال فهو معتزلي) .

حدود عصمة الانبياء لم تكن له تلك الآثار الخطيرة الاهمية ، والتأثير في موقف الفرق الاسلامية بعضها من بعضها الاخر، وخصوصيات منهج كل منها كما حصل مع الاختلاف في الموقف في حدود الصفات الالهية حيث يتقاطع الظاهر من النصّ مع ظواهر أخرى ، او مع المرجعيات التي يعود اليها كل مذهب كلامي ، او يتقاطع مع الدليل العقلي ، واصول المذهب ومنطلقاته ، فالموقف من هذه القضية هنا يشكل الركيزة الاساس للمذهب الكلامي وينعكس بمعاييره على جوانب البحث عند المتكلم كلها وفي هذا القسم تحديداً من الظواهر القرآنية نلاحظ حضور هذه الركيزة كمعيار فاصل بين المذاهب الاسلامية ؛ اذ نجدهم قد انقسموا عدة اتجاهات متعددة يمكن اجمالها في[٢٤٩] :

١ـ الاثبات مع التكييف ، او الوقوع في مغبة التجسيم ، وتشبيه الخالق بخلقه

وهو ما زعمته المجسمة والمشبهة ممن قالوا : انه تعالى له يدان ، وعينان ، ووجه ، ويخضع للقرب ، والبعد ... وغير ذلك يقول الشهرستاني (أما مشبهة الحشوية فقد أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وان المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا والآخرة .. كذا)[٢٥٠] .

٢ـ الاثبات بلا تكييف ، او تشبيه

كما هو موقف الأشعري ، ومن تابعه ، ويقوم على اجراء معنى ظاهر الآية من دون تحديد لكيفية معينة ، تحاشيا للوقوع في التشبيه ، او التعطيل . يقول الاشعري[٢٥١] : (ان لله سبحانه وجها بلا كيف) ، كما قال : { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } (الرحمن/٢٧) ، وانه

([٢٤٩]) للتفصيل يحسن الرجوع الى الزركشي : البرهان ٢: ٧٨ دار احياء الكتب العربية /القاهرة ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧ م ط١ ، ابن عربي (محيي الدين ت ٦٣٨) رد المتشابه الى المحكم ص٥٧ مقدمة المحقق نقلا عن كتاب ابن عربي مراتب الحروف) القاهرة مطبعة الصدق الخيرية ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م ، علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي ص٢٠ .

([٢٥٠]) الملل والنحل ١: ١٠٥ .

([٢٥١]) الإبانة في أصول الديانة ص ١٨ .

له يدان بلا كيف ، كما قال { **خلقت بيديّ** } (سورة ص/٧٥) وهذا هو موقف السلف المنقول عنهم .

٣- التفويض

وهو موقف بعض الأشعرية الذي يقوم على اجراء هذه الصفات كما وردت في ظاهر الآيات القرآنية مع تفويض المراد منها اليه تعالى . ويصف الشهرستاني هذا الاتجاه واصحابه فيقول : (ان جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين ، والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا انهم يقولون : انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله : { **الرحمن على العرش استوى** } (طه/٥) ، ومثل قوله { **خلقت بيديّ** } (سورة ص/٧٥) ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات . بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شرك له وذلك قد اثبتناه)[٢٥٢] .

وهذا ما يميل اليه الفخر الرازي بان يضع معيارا منهجيا كليا في التعامل مع هذه الظواهر يقوم على عدها من المتشابهات مع القطع بان المراد ليس الظاهر منها . يقول (هذه المتشابهات يجب القطع بان مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها)[٢٥٣] .

وهذا المذهب الذي عليه اغلب الأشاعرةالمتأخرين عن الأشعري ، كالباقلاني ، والجويني ، والبغدادي . الا اننا وجدنا – كما سيتبين في فصل الأشعرية – انهم كثيرا ما لجأوا الى تاويل العديد من الآيات ، وشكلت عندهم حالات تطورية في المنهج تنحو الى محاولات عقلنة الموقف منها ، وشكلت مراحل متعددة للمنهج الأشعري .

---

(٢٥٢) الملل والنحل ١: ٩٢-٩٣

(٢٥٣) اساس التقديس ٢٢٣ .

٤- التأويل

وهو الاتجاه الذي اشتهرت به الإمامية والمعتزلة مع اختلاف في الأسس والمنطلقات والمعايير التي تتحكم بآفاق التأويل ، وتحدد ابعاد اهليته ، ومرتبة مرجعيته التي تمثل آخر محاولة يلجأ اليها المتصدي لفهم النصّ بعد المرور (بالمرجعيات) الاخرى . وهو منهج اشتهر عن المعتزلة اكثر من غيرهم لاعتبارات كثيرة كان بعضها ايديولوجيا يستهدف المس بالاتجاه الإمامي الذي هو شريك المعتزلة في التأويل . كما تدخلت اعتبارات اخرى من اهمها انّ المعتزلة تطرفوا فيه الى حد بعيد حتى خرجوا بالنصّ القرآني عن حاكميته وصارت تأويلاتهم تتعدى الأسس المنضبطة ، وحكموا عقولهم في النصّ فذهبوا في سياحة كبرى بعيدة عن آفاقه . ويقوم منهجهم على تأويل نصوص الآيات وظواهرها مع قطع النظر عن مورد الصفات الخبرية فكل آية يجدون لها تعارضا مع اصولهم ، فهي واجبة التأويل .

ولهذا المنهج خطورة ربما لا تقل عن خطورة الجمود في المنهج المضاد القائم على إثبات تلك الصفات الخبرية على ما ور في ظواهر الآيات بما استلزم التشبيه والتجسيم ، حيث ادى هذا التأويل المنفلت الى الوقوع – في احيان كثيرة – في مغبة التفسير بالرأي بالحدود المنهي عنها ، ودفع بعض اتباع الفرق الاخرى تبعا لذلك الى اتهامات وصلت حدّ الالحاد او التكفير .

أمّا الإمامية فللتأويل عندهم أسس وحدود وضوابط ، يمكن تلمس ابعادها المنهجية- في سبيل الاجمال- في وصف ابي الفتح الكراجكي (محمد بن علي ت ٤٤٩ هـ) لاعتقاد الشيعة الإمامية في الموقف من ظواهر الآيات اذ يقول : (ويجب ان يعتقد ان جميع ما فيه [أي القرآن] من الآيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه ، وانه يجبرهم على طاعته ، او معصيته ، او يضل بعضهم عن طريق هدايته ، فان ذلك كله لا يجوز حمله على ظاهره ، وان له تأويلا يلائم ما تشهد العقول به) [٢٥٤] ،

([٢٥٤]) ظ : كنز الفوائد ، ١: ٢٤٣ ، طبع حجر ١٣٢٢ هـ.

وتسبقه في الاهلية (مرجعيات) اخرى تستنفد قبل اللجوء اليه ، وتلك المرجعيات نفسها تحدد اطار دخول التأويل الى ساحة البحث بعد ان تنتهي فاعلية الوسائل الاخرى وهو ما سيتبين في المباحث القادمة .

منهج متكلمي الإمامية في التعامل مع الظاهر

توطئة :

نلاحظ عند استقراء الجانب التطبيقي في تعامل المتكلمين الإمامية مع النصوص القرآنية باختلاف غاياته تعرفا او استنباطا واستدلالاً في مجال أصول العقيدة ان هذا التعامل مع تلك النصوص الظاهرة يتحدد ويتواءم مع طبيعة الدلالات التي حملت بها الآيات ، ومرتبة الخطاب في الظهور ، او الخفاء ، وطبيعة تناسبه مع الأصول، والمعايير التي يجب المقايسة اليها في الفهم المتوصل اليه للنصّ، وابتعاده عن التقاطعات التي توقعه في دائرة الابتعاد عن تمثيل الأصول الفكرية للمذهب.

فنحن نجد من خلال متابعة النصوص القرآنية الظاهرة ان بحث متكلمي الإمامية فيها انقسم على طريقين تبعا لتلك الضوابط واهمها طبيعة الظهور والخفاء في النصوص، حيث انقسمت على:

اولا : ظواهر الآيات التي يرى متكلمو الإمامية انها احادية الدلالة تمثل نصا محكما لا يحتاج الى تأويل، او توجيه، وانما هو ينطق بالمراد بمعناه الظاهر، ويدل على الأصل العقيدي في كلياته، او جزئياته - حسب النص - بما لا يحتاج الى صرفه عن ذلك الظاهر، او الى قرينة مؤكدة لظهوره من خلال تناسبه مع تلك الأصول، والمعايير، والادلة التي تمثّل محاور المنهج الفكري للمذهب آراؤهم. فنحن في هذا المجال نلاحظ ان متكلمي الإمامية كثيراً ما بنوا آراؤهم في العقائد، او اوصلوها الى غيرهم تعريفا بها، او جادلوا في الدفاع عنها مع المخالفين اعتمادا على تلك الظواهر واستدلالاً بها، واحتلت حيّزاً كبيرا في ساحة البحث الكلامي عندهم بما ينفي – بوضوح – تلك الشبه والاتهامات التي أدت ببعض الباحثين الى الخروج عن الموضوعية،

والحياد عن طريق الحق ، باتهامهم بالباطنية ، ونأيهم عن الظواهر مطلقا – وقد سبقت الاشارة الى ذلك – ولكنهم وضعوا لذلك اسسا منهجية هامة يستضاء بها عند التعرض للكشف عن دلالات الظاهر القرآني سيكشف عنها هذا المبحث .

ثانيا : صرف النصوص عن ظواهرها وما تؤديه من معنى الى معان اخرى يتم الكشف عنها، هذا الصرف عن الظاهر يخضع لاعتبارات متعددة تنطلق من وقوع تلك الآيات في ضمن دائرة (التشابه) الذي لا يعلم المراد منه بمجرد دلالة الظاهر عليه ويحتاج الى مزيد من إعمال الفكر، والتدبر، والارجاع الى الأصول القرآنية نفسها، (المحكمات) ، او توجيه ذلك النص بالتأويل لابعاده عن دائرة التقاطع او التناقض ، او الاختلاف الذي يؤدي اليه التمسك بمجرد الظاهر .

وستكتمل ملامح تصور تلك الاعتبارات ، والمعايير ، والأسس المتحكمة باللجوء للتأويل بعد التعرف على (المتشابه) ، واصول المنظور الإمامي الكلامي فيه لذلك كان لمبحث التأويل مساحة مهمة في هذا البحث بعد استكمالها تكتمل – بعون الله – ملامح المنهج الإمامي مدعوما بالتطبيقات العامة .

أسس التعامل مع الظاهر القرآني

يقرر متكلمو الإمامية حين يؤصلون لمنهج التعامل مع الظاهرة القرآنية مجموعة أسس وضوابط في الاطارين ، او المسلكين الذين تمر بهما عملية (الاستنباط) انطلاقا من تلك الظواهر ، وهما الاطار الاصولي المؤسس لعملية استنباط الفروع ، وبناء الاحكام ، والاطار الكلامي المتوجه الى استنباط أصول العقيدة .

فأما الاطار الاصولي فلمتكلمينا الاربعة دور بارز في البحث فيه وتفعيله انطلاقا من كلية اساسية تقوم على تأكيد حجية ظواهر الكتاب ، وبالتالي قيامها اساسا للاستنباط وتفريع الاحكام الشرعية في جوانب الحياة المختلفة : عبادات ، او معاملات . وقد غطوا هذه القضية بمزيد من البحوث المؤسسة ، وقعدوا القواعد التي تحدد اطاراً منهجيا اصوليا متكاملا . وليس هنا محل التفصيل في ذلك . إلا انه يمكن الرجوع الى

كتبهم الاصولية لاستقراء طبيغة مواقفهم فيها [٢٥٥] اما الاطار الكلامي ، فهو لا ينفك عن الاطار الأول في حدود موضوع البحث ، وان اختلف معه منهجياً ، (فالظاهر) في البحث الكلامي يبقى على ظنيته من حيث الدلالة ، لكنه من حيث كونه قسماً من (المحكم) ينهض كعنصر مهم في الكشف عن ملامح العقيدة واصولها ، بعد ان يتعرض على يد المتكلم الإمامي الى التفعيل المنظم ، القائم على اساس اطار مرجعي متعدد الابعاد ، تتمثل فيه خصوصيا ت مهمة يتسم بها المنهج الإمامي في تعامله مع نصوص العقيدة .

لذلك فان الأسس والضوابط التي يقررها المتكلمون الإمامية في التعامل مع ظاهر النصوص ، يمكن التمييز بينها من حيث الاثر والاهمية في طبيعة الحكم على ذلك الظاهر والاستفادة منه بحيث تنقسم على قسمين :

القسم الأول : اسس لتحديد المرجعيات والمعايير الكلية التي لا يمكن التعامل مع النص الا في اطار الاستضاءة بها ، والمقايسة اليها ، وتترتب هذه المرجعيات احيانا في تسلسل يمثل مراحل على المتصدي لفهم النصّ المرور بها تباعا ، او انها تتخذ معاً في تكميل بعضها بعضها الاخر بحيث ان كلا منها لا ينفك في معياريته عن الأخريات ؛ لأنها ، وان كانت مستقلة بعضها عن بعضها الاخر ، ومختلفة نوعا ما من حيث الحجية ، الا انها لا يمكن ان تتناقض فيما بينها في حدود قدرتها على الكشف عن المراد مع صحة الخطوات والأسس التي تتبع في استخلاص المراد من النصّ بوساطتها ، وهذه المعايير تمتد آثارها وحاكميتها الى كل جزئية تتبعها المتكلم في بحثه ، ويتضمنها النصّ في أي مراتب البيان كان ظاهره ومتشابهه . لذلك سيفصل البحث القول فيها هنا ، ويتجنب التوسع فيها في المباحث الاخرى ، على الرغم من صلتها بها تحاشيا للتكرار ولضرورات منهجية وفنية ، وهذه الأسس تتمثل في :

---

(٢٥٥) ينظر مثلا للمفيد : تذكرة الاصول ، وللشريف المرتضى : الذريعة في اصول الشريعة ، وللشيخ الطوسي : عدة الاصول ، وللعلامة الحلي : مبادئ الوصول الى علم الاصول / معارج الاصول/ نهاية الوصول الى علم الأصول .

أ - المرجعية المركزية للقرآن الكريم نفسه

فالقرآن الكريم كما تبين لنا خلال المبحث السابق ، وما اكده ائمة اهل البيت (عليهم السلام) – وهم رأس المذهب الإمامي – هو المرجع الأول لفهمه تحديداً والمعيار الأساس في استنطاق نصوصه ، وكشف معانيه ، واستخراج دلالاته . ولذلك كان منهج تفسير القرآن بالقرآن يستنفذ حضورا قويا وفاعلا في نجاح المفسر والمتصدي لفهم النصّ إذا امتلك ادوات الفهم واستضاء بضوابط تؤمن له مسيرة آمنة من العثرات في مواجهة خصوصيات النصّ ومميزاته وما يحتويه من متشابهات ، ومجملات ، ومبهمات ... وغير ذلك.

فالمفسر هنا يحصل على ميزة مهمة للكشف عن دلالة الآيات تتمثل في القطعية التي تتمتع بها حين تكون في مرتبة (النصّ) وهو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ، وهو ما يتمثل في الكثير من الآيات الكريمة التي عبر عنها الكتاب نفسه بالاحكام ووصفها بـ (ام الكتاب) فهي الأصل الذي يرجع اليه للكشف عن دلالة سواه مما لايرقى الى تلك المرتبة من حيث البيانُ . ومن ثمّ تأتي المرتبة الاخرى ممثلة في الظاهر الذي وان احتمل معنيين ، او اكثر الا ان احدهما ارجح ، وبالتالي عليه المعول حسب الضوابط المحددة للارجحية كما سيمر بنا – اذ ينتقل المتكلم هنا الى المرجعية الثانية المؤهلة للكشف عن دلالة النص متمثلة في النص الوارد عن الأئمة نبوياً او إمامياً وهو ما سنفصل فيه القول في نقطة (ب) .

ب - النص الوارد عن المعصوم

ويقصد به هنا النص الصادر عن المعصوم سواء كان الرسول (ﷺ) ام الأئمة الاثني عشر من اهل بيته (عليهم السلام) حيث يرى الإمامية في اتجاهاتهم كلها ان ما يصدر من هؤلاء الأئمة (عليهم السلام) – بعد ثبوت صحة صدوره عنهم – له حجية ما يصدر عن النبي (ﷺ) نفسها، وقد كان لهذه القضية

مساحة واسعة في بحوثهم الاصولية والكلامية للاستدلال عليها والدفاع عنها [٢٥٦].

وهنا نلاحظ ان للمرويات الصادرة عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) اهمية كبرى في الكشف عن دلالات النص ، واستنباط أصول العقيدة من خلال فهمهم له عند المتكلم الإمامي . كما نلاحظ بوضوح ان فاعلية هذه المرجعية والمعيارية قد تصل احيانا الى ان تكون الوحيدة المعتمدة في عملية الكشف تلك ، لان طريق الإمام في الكشف عن دلالات النص مصدره الوحي – كما يرون – الذي يكون فيه لكل امام طريق عن آبائه وصولا الى النبي (ﷺ) الذي تقرر انه { **ما ينطق عن الهوى * ان هو الا وحي يوحى** } (النجم/٣-٤) .

هذا اولا ، وثانيا ان الإمام نفسه – وكما تبين لنا في المبحث السابق – له القدرة الخاصة بما اوتي من مؤهلات خاصة وعلم يرتقي الى مستوى معادلة النص القرآني نفسه بدلالة حديث الثقلين في روايته الإمامية[٢٥٧] – له القدرة على استنطاق النص وكشف مراد الله تعالى منه فيما يختص به من تلك المميزات فضلاً عما يشترك به مع غيره من الحس العربي والذائقة ، والفهم ، مما يتواءم مع النص القرآني وعربية نزوله ، واساليبه في البيان وهو ما يمثّل اطاراً آخر في عملية الكشف عن دلالاته .

ومن ثم يكون ما استنبطه الإمام وفهمه من النص بعد تحقق صدوره عنه قطعي الدلالة . ولهذا نجد ان معالجة ظواهر النصوص - فضلا عن بواطنها ومتشابهاتها – تخضع لهذا المعيار المهم ، اذ ان الرجوع الى رواية المعصوم المفسرة للنص القرآني المعيّن يعني انقلاب ذلك الظاهر من النص (الظني الدلالة) كما هو حكمه الاصولي الى نص قطعي ؛ لأنه تعضد برأي المعصوم وكشفه لدلالاته . فالمتكلم

---

(٢٥٦) ينظر تفصلات ذلك بالادلة العقلية والنقلية عند كل من : المرتضى ، الشافي ١٢٢ طبع حجر ، الطوسي ، تلخيص الشافي ٢: ٤٦ ، العلامة الحلي : كشف المراد ١٤٩ وما بعدها ، منهاج الكرامة ٤٦ ، الالفين ٣٦ ، ٤٤٣ وغيرها.

(٢٥٧) ينظر صحيح مسلم فضائل الصحابة ٣، ٣٧ /الترمذي : السنن ٥: ٣٢٨ / مسند احمد ٣: ١٧ و ٢٦ / الحاكم النيسابوري (ابو عبد الله محمد) : المستدرك على الصحيحين مكتبة ومطبعة النصر الحديثة الرياض .

الإمـامي حـين يـرى رأيـا فـي الـنص القرآنـي ، او يـستنبط جزئيـة مـن جزئيات العقيدة من خلالـه ، فانـه ان وجد نـصا معصوميا معضدا لمـا يراه من كـلام الإمـام ، فانـه لا يعـود بحاجـة الـى مؤيد غيره بعد الـنص نفسه .

هذه المرجعية لكلام المعصوم انما تعتمد بهذه المرتبة ؛ لأن النص وحده لا يمكن ان يكون كافيا ومتفردا في الاستدلال والبيان لدلالاتـه ، لا سـيما لـو استحـضرنا خصائـصه فـي احتوائـه علـى المتـشابهات ، والمجملات ، والمبهمات ، والعمومات التـي لا يكشف عنها إلا بـالنص المفسر للقرآن وهو السنة الكاشفة عن دلالاتـه وقد اشرنـا الـى ان الـسنة تمثل عند الإماميـة مـا يرد عن المعصوم النبـي (ﷺ) ؛ او الإمـام (ؑ) فهما متساويان في حجية ما يرد عنهما[٢٥٨] – بعد تحقق قطعية الصدور – فضلاً عن ان النص يحمل علـى افضل الوجـوه عند الاستدلال لانـه (حمال ذو وجوه)[٢٥٩] .

والاخـتلاف الظـاهر بـين الاتجاهـات ، والمـذاهب المختلفـة المتـصدية لفهم النص في اصولها الفكرية بالرغم من ان النص (المرجـع) واحد دليل صدق ان النص لا يمكن انفراده فـي كل جزئيـة متـصورة للعقيدة . ولا بـد من تفعيل هذه المرجعية الكاشفة عنه بوظيفتها التفسيرية .

وعنـد اسـتقراء المئـات مـن الروايـات الـواردة عـن الأئمـة (عليهم السلام) ، والتي تضمنت تفسيرا للنصوص القرآنية ، والتـي اعتمدها متكلمو الإماميـة نلاحظ ان تفعيل هذه المرجعيـة اتخذ طـريقين يمثـل كل منهمـا دوراً للائمـة (عليهم السلام) في الكشـف عن معاني النص :

الأول : هـو دور الدلالـة والارشـاد واضـاءة الطريـق حيـث يستـضيئ المتكلم ، وهو فـي مجـال الكشف ، عن الأصـول العامـة ، والخطـوط الكليـة العريـضة ، او الهيكليـة التأسيسية لاسـتنباط العقيـدة بالنقل عن المعصـوم ، وهو ما يمكن ان نعدّه (المرجعية النسبية) اذ ان هذا كلـه يكون قبل الولـوج

---

[٢٥٨] فالسنة عندهم (قول المعصوم وفعله وتقريره ولا فرق بين ان يكون المعصوم النبي (ﷺ) ، او الأئمة الاثني عشر) ينظر : السيد محمد تقي الحكيم : الاصول العامة للفقه المقارن ص ١٤٧ طبع بيروت ط١ .

[٢٥٩] قال الرسول (ﷺ) : ((القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن وجوهه)) اخرجه ابو نعيم وغيره من حديث ابن عباس .

الى النص القرآني . وقبل الخوض في التفريع ، وتفصيل الجزئيات ، اذ تمثل نصوص الأئمة (عليهم السلام) هنا الاضواء الكاشفة التي يسير المتكلم بهديها متلمسا افضل السبل للكشف عن المنظور القرآني .

وهذا ما يناظر التأسيس المنهجي الذي سبق لنا تحديد ابعاده في المبحث السابق وهو ما تؤكده روايات الأئمة (عليهم السلام) انفسهم فعن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) : (إنما علينا ان نلقي اليكم الأصول وعليكم ان تفرعوا)[٢٦٠] وعن الرضا (عليه السلام) (علينا الأصول وعليكم الفروع)[٢٦١] .

هذا الدور توافر عليه الأئمة (عليهم السلام) ممارسة وتفعيلاً ؛ لانهم الاقرب الى النصّ ؛ ففي بيوتهم نزل القرآن ، وهم مهبط الوحي ، ومعدن الرسالة فالمتكلم في حدود هذا الدور حين يتعرض الى نصّ قرآني تتعدد فيه الاحتمالات نراه يستدعي النقل المعصومي ؛ ليحدد له الاتجاه ويضمن له سلامة المسير . فالرواية المعتبرة – هنا – تمثل هادياً ومرشداً في طريق فهم النصّ يحدد في ضوئها اقوى المحتملات وأرجحها ، وتعين على ايجاد الشواهد والادلة المعينة للاقرب الى مراد الله تعالى .

والإرث المعصومي يغطي أبعاد التشريع والعقيدة ، ويسد حاجاتها المتكثرة والمتجددة بسعته وانفتاحه مع الحاجة الى غربلته مما علق به من مرويات لم تصح نسبتها الى الأئمة (عليهم السلام) . ولذلك نجد ان المتكلمين الإمامية كحال باقي اتجاهات التعامل مع الخطاب القرآني يلجأون الى ذلك الارث . يقول الشيخ المفيد : (.. وان كل حادثة ترد فعليها نص من الصادقين (عليهم السلام) يحكم به فيها ، ولا يتعدى الى غيرها . وبذلك جاءت الاخبار الصحيحة والآثار الواضحة عنهم (عليهم السلام))[٢٦٢] .

وهذا الارث يمثل مرجعية قطعية تكون لانعكاساتها على النص افادة اليقين . يقول العلامة الحلي : (والكتاب والسنة لا يفيدان اليقين في كلّ الاحكام لكلّ المكلفين ، ولا يفيد ذلك إلا قول المعصوم ، فتعيّن وجود معصوم يفيد قوله اليقين ، ويجب على كافة المكلفين اتباعه ..)[٢٦٣] .

---

(٢٦٠) ظ الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٤١ .
(٢٦١) انظر المصدر نفسه ١٨ : ٤١ .
(٢٦٢) ظ اوائل المقالات ١٧٤
(٢٦٣) الألفين ٢٠٤

الدور الثاني : المرجعية الكاملة

فبعد ان تستنبط القواعد والاصول العامة والخطوط العريضة للمنظور القرآني تبرز الى السطح اهمية الولوج الى النص في تفصيلاته وجزئياته ، كشفاً عن جزئيات العقيدة ، وتحديدا لابعادها ، الكاملة . فهنا نجد ان صورة النص امام المتكلم تتحول الى تعميمات ومبهمات يعجز بمجرد وسائله ، واستعداداته عن كشف السبل معها الى بلوغ المراد من النص ، خصوصا مع استحضار خصائص النص القرآني في احتوائه على المتشابهات التي تتعدد احتمالاتها ، ولا يمكن الترجيح فيما بينها ، كالمجملات ، والمبهمات ، والعمومات ... وغير ذلك فهنا نجد ان المتكلم الإمامي لكي يتجنب الوقوع في مزالق الانفصال عن واقع النص ولكي يبتعد عن السياحة خارجه بتأويلات وآراء هامشية لا مرجعية لها ، اما بالاستبطان الساذج بادعاء الكشف عمّا يحتمله النص من معان بعيدة ، او بالاستظهار الذي يعجز عن ادراك الباطن الذي يمثل ثروة النص الكامنة التي تخاطب ارقى مراتب العقل البشري ، لكي يتجنب ذلك كله نلاحظ المتكلم الإمامي يلجأ الى الاستعانة بمن تنكشف له من النص ابعاده ، وافاقه التي يستلزم الكشف عنها مؤهلات وعلاقة خاصة بالنص ذات اهلية وهوية مصدرها التشريع نفسه . هنا – إذن – تحضر المرجعية الكاملة للنقل المعصومي في بيان ما يقيد اطلاق النص ، او يبين مبهمه ، او يخصص عموماته ، او يحدد الخطوط الرئيسة لتأويله بما يكشف عن آفاقه التعبيرية المتخطية لكل سقف متصور للفهم البشري الذي تقيده نسبيات المكان ، والزمان ، ومرتبة الفهم .

إلا ان هناك مسألة مهمة لا بدّ من الاشارة اليها تتمثل في تأكيد ان وظيفة الإمام في المرجعية في الدورين المنوطين به لا تعني انها مرجعية في فهم اصل النصّ القرآني ، فالقرآن كتاب عربي مفهوم للمخاطبين به ، ولا يحتاج في اصله الى مرجعية الإمام وإلا فستتحول بذلك الى مرجعية سابقة على النص نفسه . وهذا خلاف للقرآن الكريم نفسه الذي يقول انه كتاب هداية وبيان ، ولكونه يفسر بعضه بعضه الاخر لحديث الثقلين نفسه الذي اعطى للامام هوية التأهيل والعِدلية للقرآن . فالحديث يجعل الأولوية للعدل الاكبر (القرآن) ، ومن ثم تأتي مرجعية الإمام . قال الرسول (ﷺ) : (اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله

وعترتي اهل بيتي)[٢٦٤] واهلية التفويض والمرجعية للنص المعصومي ذات هوية قرآنية ، ونبوية ، وعقلية سيتجلى بعضها بوضوح عند الخوض في تطبيقات فهم الإمامية للنص القرآني وذلك في اصل الإمامة حيث يحشد متكلموهم – كما سنرى – الادلة المذكورة للاستدلال على وجوب اصل الإمامة ومن ثم عصمة الإمام ووظيفته المكملة لوظيفة النبوة[٢٦٥] .

فحين يقول القرآن الكريم في وصف وظيفة النبوة : { .. **يبين لكم** } (المائدة/١٩) فيحدد المقام بانه مقام تبيين ، ثم يعطيها التفويض الكامل ، والمرجعية المؤهلة في قوله تعالى : { **ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** } (الحشر/٧) ، ثم يؤكد مصداقيتها وصلتها بالتشريع الالهي في قوله تعالى : { **ومابنطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى** } (النجم/٣-٤) .

هذه المؤهلات جميعا يرى الإمامية انها تتحول بعد النبي (ﷺ) الى الأئمة الاثني عشر (عليهم السلام) . وهم يرون ان هذا هو ما يؤكده القرآن الكريم في مواقع عديدة ، والروايات عن الرسول (ﷺ) فضلا عن الأئمة (عليهم السلام) انفسهم يقول الإمام الصادق (عليه السلام) :

(ان الله عز وجل أدّب رسوله حتى قوّمَه على ما اراد ، ثم فوّض اليه فقال : { **ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** } (الحشر/٧) فما فوض الله الى رسوله (ﷺ) ، فقد فوضه الينا)[٢٦٦] .

والإشارة المهمة في اسبقية مرجعية النص القرآني ومعياريته نجد الأئمة (عليهم السلام) يولونها اهمية كبرى بحيث تذوب في فلكها المعايير الاخرى كلها طلبا لقياس الصحة او الفساد حيث لا يتحقق الاعتبار لتلك المعايير إلا بعد المرور من المقايسة الى المرجعية المركزية للنص

---

(٢٦٤) ينظر مصادر الرواية : ذكرت في هامش (٣) الصفحة ١٤ من الرسالة من هذا البحث .

(٢٦٥) ينظر ص ١٤-١٥٣ من هذه الرسالة .

(٢٦٦) الكليني : اصول الكافي ١: ٢٦٨

القرآني . ذلك ما تؤكده رواياتهم (عليهم السلام) التي تؤسس لعملية حماية النص من ان تصادره روايات الوضاعين ، والكذابين ، واصحاب الاهواء ، والغلاة ، والباطنية ، ومن شاكلهم . لذلك نجدهم يقولون :

(كل حديث مردود الى الكتاب والسنة ، وكل شيء لا يوافق كتاب الله ، فهو زخرف)[٢٦٧] .

ويقولون (ما لم يوافق من الحديث القرآن ، فهو زخرف)[٢٦٨] .

واذا انتقلنا الى ساحة البحث الكلامي ؛ لاستيضاح اثر هذه المرجعية للنقل المعصومي ، سواء في اطارها النسبي بالهداية والارشاد ، ام الكامل في كشف الدلالات التفصيلية للنص ، فسنلاحظ ان متكلمي الإمامية يضعونها في صدر اهتماماتهم ، ويؤسسون – انطلاقا منها – ركائز منهج كلامي متكامل ، ومرجعية واضحة .

فنحن نجد ان الشيخ المفيد – وهو يضع اسس منهجه الكلامي ، ويبدأ بطرح آرائه الكلامية – يشير بما لا يقبل التأويل الى مرجعية الأئمة (عليهم السلام) على ما يستنبطه بفهمه من أصول العقيدة إذ يقول : (باب ما اجتبيته انا من الأصول نظرا ووفاقا لما جاءت به الآثار عن ائمة الهدى من آل محمد (ع) ، وذكر من وافق ذلك مذهبه من اصحاب المقالات)[٢٦٩] .

ونلاحظ انه عمم هذه المرجعية على كل جزئية من العقيدة توصل اليها ، فنجده يقول في مسألة خلق القرآن : (واقول ان كلام الله محدث . وبذلك جاءت الآثار عن آل محمد (ع) ، وعليه اجماع الإمامية)[٢٧٠] .

ويقول (وامنع من اطلاق القول عليه انه مخلوق وبهذا جاءت الآثار عن الصادقين (عليهم السلام) ، وعليه كافة الإمامية)[٢٧١] .

وفي مسألة ارادة الله تعالى يقول : (ان ارادة الله تعالى لافعاله هي نفس افعاله ، وإرادته لإفعال خلقه امر بالافعال . وبهذا جاءت الآثار عن ائمة الهدى من آل محمد (ع))[٢٧٢] .

---

(٢٦٧) ينظر الحر العاملي:وسائل الشيعة،ابواب صفات القاضي/ الباب التاسع ١٨: ٧٨–٧٩ .
(٢٦٨) الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٧٨- ٧٩ .
(٢٦٩) اوائل المقالات ص ٥٤ .
(٢٧٠) المصدر نفسه ص ٥٧ .
(٢٧١) المصدر نفسه .

وهذه اللازمة نجدها تتكرر كثيرا في مواضع عديدة من كتبه ، ولا سيما اوائل المقالات الذي اشتملت على اهم آرائه الكلامية[٢٧٣] .

ج - اللغة :

عند عدم وجود نص كاشف لدلالات النص القرآني ، فان للغة معيارية مهمة تمثل نسبة من الاستضاءة التي يتمكن المتكلم بوساطتها من كشف بعض الدلالات المهمة للنص ، وان اختلفت هذه الإهمية والمرتبة لمرجعية اللغة حسب النص ، وطبيعة ما يحتمله من دلالات . ولكن تبقى عملية الانطلاق في فهمه محكومة بوجوب النظر في لغة النص ومعاييرها ؛ اذ لا بد من الرجوع الى لغة القرآن نفسه . وعموم اللغة العربية حين نتعرض الى نص ربما اشكلت بعض دلالاته على الفهم . وهذا امر تتفق عليه المناهج التي تتعامل مع النص القرآني على اختلاف اتجاهاتها كلها ؛ اذ انه لما كان النص القرآني نازلا بلغة العرب ، ولما كان قد وصف نفسه بـ (المبين)[٢٧٤] ، وأن وظيفته الاساسية هي البيان ، ولما كانت اللغة هي الوسيلة الى ذلك ، فان هذا الامر يستلزم ان تكون معانيه جارية على أصول المعاني العربية في اللغة العربية . وقد اكد الطبري هذه القضية في مقدمة تفسيره إذ يقول : (الواجب ان تكون معاني كتاب الله المنزلة على نبينا (ﷺ) لمعاني كلام العرب موافقة ، وظاهره لظاهر كلامها ملائما ، وان باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان)[٢٧٥] . وسنلاحظ حضورا

([٢٧٢]) المصدر نفسه .

([٢٧٣]) ينظر مثلا الصفحات ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٧٢ ، ٨٥ ، ٩٨ وغيرها / وينظر لتاكيده اصل مرجعيتهم الافصاح ص ٣ ، ٣١ ، ٥٨ ، ٨٦ ، ١٢٣ .

([٢٧٤]) قال تعالى { الر تلك آيات الكتاب المبين } (يوسف/١) .

{ الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين } (الحجر/١) .

{ إن هو إلا ذكر وقرآن مبين } (يس/٦٩) .

{ هذا بيان للناس وهدىً وموعظة للمتقين } (آل عمران/١٣٨) .

([٢٧٥]) ظ : جامع البيان في تأويل آي القرآن مجـ ١ ص ٦ المطبعة الميمنية / مصر ١٣٢١ هـ .

فاعلاً للغة ومعياريتها في الكشف عن الدلالات في النص القرآني ، تطبيقيا على ظواهر النصوص ، فضلا عن متشابهاته في المبحث التطبيقي ، وان كانت هناك اشارات عند متكلمينا الى هذه المعيارية في مجال التأسيس المنهجي ، كما في مجال المعالجة للنصوص ، وكشف دلالاتها في ضوء أصول اللغة وقوانينها[٢٧٦] .

د ـ العقل

يمثل العقل مرتبة اخرى للمرجعية في الكشف عن دلالات النص القرآني ، ونرى له حاكمية معتبرة في بعض الموارد في طريق هذا الكشف ، حيث يعرض عليه الفهم المتصور للنص .

ونجد للدليل العقلي اهمية كبيرة ، وحضورا فاعلا ، وركنية اساسية في التأسيس المنهجي عند متكلمي الإمامية وهم يستضيئون في هذا الإطار بما للعقل من مكانة سامية في المنظور الاسلامي تمثل احدى كليات هذا المنظور وأسسها . بل انها تنبني عليها كمنطلق اساس للخطاب الديني ، ففي الرواية عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال : (لما خلق الله العقل ، استنطقه ، ثم قال له : اقبل ، فاقبل ، ثم قال له ادبر ، فادبر ، ثم قال : وعزتي وجلالي ، ما خلقت خلقا هو احب الي منك ، ولا أكملتك إلا فيمن احب ، اما إني إياك امر ، وإياك انهى ، وإياك اعاقب ، وإياك اثيب)[٢٧٧] .

وقد جاءت الروايات العديدة عن الأئمة (عليهم السلام) في تأكيد مكانة العقل في الاسلام ، واثره الكبير في بناء العقيدة ، والاستدلال على جزئياتها ، وبناء التصور الانساني لأصولها حتى عاد العقل نبيا باطنيا للانسان ؛ يهديه الى سبل الرشاد ، ويضيء له الطريق الى صحة الاعتقاد . فعن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) انه قال لهشام بن الحكم : (يا هشام ان لله

([٢٧٦]) ينظر مثلا رأي المفيد والمرتضى في الفصول المختارة ص ٢٥ ، المفيد : الافصاح ٨٦ ، المرتضى : الامالي ٢: ٥٤ / ٢: ٢٩٦ / ٢: ٣٠٩ / ٢: ٣١٤ ، الشافي ٢١٩ وغيرها ، الطوسي : الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ١: ٦ ، العلامة الحلي : انوار الملكوت ٨٥ كشف المراد ٣٢٢ / الرسالة السعدية ٥٢ .

([٢٧٧]) الكافي (الاصول) ١: ١٠ .

على الناس حجتين حجة ظاهرة ، وحجة باطنة ، فأما الظاهرة ، فالرسل ، والانبياء ، والأئمة (عليهم السلام) ، واما الباطنة ، فالعقول)[٢٧٨] .

في تفصيل هذه الحجية للعقل التي تكون حتى مع غياب الحجة الأولى (الانبياء) يقول (عليه السلام) : (حجة الله على العباد النبي ، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل)[٢٧٩] .

ولو تفحصنا رواياتهم (عليهم السلام) في استبيان ماهية العقل ، لوجدنا ان لهذه الوظيفة في الصلة بين الله والعبد حضورا مهما في تحديد تلك الماهية بحيث تتحول معرفة العبد بربه الى اساس لتلك الماهية ، فكأن بدونها لا حضور للعقل إذ يقول الإمام الصادق (عليه السلام) وقد سئل : ما العقل ؟ قال : ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان)[٢٨٠] .

وفي مقام التفصيل لما للعقل ان يكون فاعلا في ادراكه وممارسة لوظيفته ، نجد الإمام الصادق (عليه السلام) يفصل ذلك ، فيقول : (ان اول الامور ، ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ، ونورا لهم ، فبالعقل عرف العباد خالقهم ، وانهم مخلوقون ، وانه المدبر لهم ، وانهم المدبّرون ، وانه الباقي ، وانهم الفانون ، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه ، من سمائه وارضه ، وشمسه وقمره ، وليله ونهاره ، وبان له ولهم خالقا ومدبرا لم يزل ، ولا يزول ، وعرفوا به الحسن من القبيح ، وان الظلمة في الجهل ، وان النور في العلم ، فهذا ما دلهم عليه العقل)[٢٨١] ونلاحظ بعد هذا ان الإمام (عليه السلام) يؤسس لحدود مرجعية العقل ، وآفاق ساحة فاعليته ، وما يمكن له الخوض فيه ؛ اذ يُسئل في الرواية نفسها فهل يكتفي العباد بالعقل بدون غيره ؟ فيقول (عليه السلام) :

ان العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه ، وزينته ، وهدايته علم ان الله هو الحق ، وانه هو ربه ، وعلم ان لخالقه محبة ، وان له كراهة ، وان له طاعة ، وان له معصية ، فلم يجد عقله يدله على ذلك ، وعلم انه لا

---

(٢٧٨) المصدر نفسه ١: ١٦ .
(٢٧٩) المصدر نفسه ١: ٢٥ .
(٢٨٠) المصدر نفسه ١: ١١ .
(٢٨١) الكافي (الاصول) ١: ٢٩ .

يوصل اليه إلا بالعلم وطلبه ، وانه لا ينتفع بعقله ، ان لم يصب ذلك بعلمه ، فوجب على العاقل طلب العلم والادب الذي لا قوام له إلا به)[٢٨٢] .

ومما يضيء الطريق امام الباحث في اهمية العقل ، ودوره في المنهج الكلامي ان يحصر ملامح الدور المتصور من خلال استعراض الروايات الواردة عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) - وقد فعلنا - ثم ما انعكس عن تلك الروايات في استنباط متكلميهم لملامح هذا الدور . وهنا يمكن ان تحدد تلك الملامح عندهم بأن دور العقل يقع في ضمن ثلاثة احتمالات ، كما هي محددة كوظيفة عامة للعقل عند الاتجاهات المختلفة ، ولمختلف حاجاتها . تلك الاحتمالات هي :

١ - **دور الميزان** : حيث يكون العقل هنا معيارا تقاس اليه انعكاسات فهم النص عند المتصدي لذلك . وهذا ما نلاحظ له حضورا نسبيا في العديد من المواضع عند بحث متكلمي الإمامية في اسس العقيدة ، اذ ان الدليل العقلي – هنا – يصبح ذا مركزية تتمحور حولها احتمالات النص ، حين يتعارض معه – في حالة الظهور المحتمل لاكثر من معنى – اذ يؤول النص بما يتفق مع العقل . اما ان يتحول العقل الى ميزان بمعنى انه المبنى الذي له المركزية الأولى في قبال النص بمراتب ظهوره المختلفة ، فلا يقبل ذلك مع حضور مركزية المرجعيتين الأولى والثانية لاصل عدم التناقض مع العقل فيهما – بل ان ذلك الدور للعقل ينتهي في بعض المواضع مع إثبات حجية النصّ ، فبعدها ينتهي دور العقل ، ويبدأ النص بشقيه القرآني والمعصومي بالانفراد بالفاعلية . وحقيقة هذا الدور (الميزان) تتجلى مثلا فيما روي عن الإمام الرضا (عليه السلام) حين سأله ابن السكيت : فما الحجة على الخلق اليوم ؟ قال (عليه السلام) : العقل . تعرف به الصادق على الله ، فتصدقه ؛ والكاذب على الله ، فتكذبه ..)[٢٨٣] .

٢ - **دور المفتاح** : حيث يقوم العقل هنا بعّده كيانا مرجعيا ثابت الدور والحجية ، لا يتحدد دوره في حالة بدون اخرى ، ولا بمرتبة من

---

(٢٨٢) المصدر والصفحة السابقين .

(٢٨٣) البحار ١ : ٩٩ كتاب العقل والجهل باب ٢ .

الاستدلال بدون اخرى ، فهو مفتاح قادر على ممارسة وظيفته في عموم حالات الحاجة اليه ، وهذا ما نلاحظ فاعليته ايضا في العديد من الحالات سواء في روايات الأئمة (عليهم السلام) ، ام في ما ورد عن متكلمي الإمامية تنظيرا لهذا الدور ، او تطبيقا من خلال تفعيله في التعامل مع العديد من النصوص ، او الانطلاق منه في التعرف على العديد من أصول العقيدة مما للعقل فيها دور ، وسنلاحظ ان هذا الدور ، والحضور للعقل بهذا الاطار يردان كثيرا في حالات مهمة كالاستدلال على وجود الله تعالى ، وفي إثبات وجوب النبوة ، وبالتالي الإمامة[٢٨٤] ، فضلا عن التحديد المعياري المؤثر في القول بالتحسين والتقبيح العقليين[٢٨٥] .

٣- دور المصباح : حيث يكون للعقل مهمة اضاءة الطريق امام المتصدي لفهم النص وهدايته الى استنباط أصول العقيدة وهو دور يكاد يشكل بهذا التحديد حقيقة التصور العام لدور العقل عند الإمامية في عموم الجوانب التشريعية والعقائدية ، اذ ان الحضور هنا حضور منظم ، ومؤطر بضوابط واصول وتحديدات تربطه ربطا كاملا بالمرجعيتين الأولى والثانية ، وان كانت لا تلغي نسبية الدورين السابقين .

وهذا الدور تحديداً نلاحظ ان روايات الأئمة (عليهم السلام) تشير اليه ، وتؤكده ، كما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) في نقله عن الرسول (صلى الله عليه وآله) (ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت)[٢٨٦] .

وتنجلي من خلال الروايات طبيعة التحديدات ، والضوابط المقننة لدور العقل ، والتي تنتهي عندها فاعليته لتتحول الاهلية كاملة الى مرجعية النص الوارد عن الأئمة وحدها للكشف عن دلالات النص ومعانيه في اتجاهات حركة منهج فهمه إيا كانت غاياتها ، حيث تنسحب

---

(٢٨٤) ظ المفيد : اوائل المقالات ٨٠ ، المرتضى : اجوبة مسائل اهل الري ورقة ٨ أ (مخطوطة) ، المحكم والمتشابه : ١١٨ جمل العلم والعمل ٣٦ ، ٣٨ ، الطوسي : الاقتصاد ٤٢ ، ٨٦ ، ١٣٤ ، ١٦٧ ، العلامة الحلي : انوار الملكوت ٧، ٥٩ ، مناهج اليقين في اصول الدين (مخطوط) ٩٩ مكتبة الامام امير المؤمنين (عليه السلام) العامة تحت رقم ١٣/٤/١ ، الباب الحادي عشر ٦ ، كشف المراد ٣٠٥ ، كشف الحق ٢٨ ، الرسالة السعدية ٦١ .

(٢٨٥) انظر للتفصيل العلامة الحلي : كشف الحق ٣٦ في إثبات وجوب النظر عقلا .

(٢٨٦) المجلسي : البحار ١ : ٩٩ .

ادوات العقل من ساحة البحث في حالة عدم وجود النص المقنن ، كما تلغى فاعلياتها حيث يكون النصّ حاضرا تفصيليا ومؤهلا ، وذلك ان العقل له اهلية العمل في جوانب محددة ومعينة ، لا امكانية له تتعداها ، ويغيب عن تغطية آفاق واسعة من التصور الكامل للعقيدة . واجلى ما يكون ذلك مثلا في السمعيات من حيث تفصيل مبهمها وبيانه ، حيث لا طريق للعقل الى ذلك ، وان كان احتمال وجوده ، فلا يتعدى حالة الاثبات فقط ، حيث يحضر الدليل العقلي احيانا .

هذه الحدود نتلمسها بوضوح من خلال العديد من الروايات المعصومية التي تصدت لبيان حدود فاعلية العقل ودوره . فقد روى ابو بصير انه سأل الإمام الصادق (عليه السلام) ، فقال : ترد علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها ؟ فقال (عليه السلام) :لا ، أما إنك إن أصبت ، لم تؤجر ، وإن اخطأت ، كذبت على الله)[287] .

حيث يتبين مضمون الرواية بتشديد النكير على النظر خارج اطار مرجعية النص والسنة – بتحديدها الإمامي – وهي المرجعية الثانية .

ويؤكد الإمام الرضا (عليه السلام) هذا المعنى ليونس بن عبد الرحمن حين سأله : بمَ أوحّد الله ؟ فقال :(يا يونس ، لا تكن مبتدعا ، من نظر برأيه ، هلك ، ومن ترك اهل بيت نبيه (صلى الله عليه وآله) ضل ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه ، كفر) [288] وإشارة الى تحديد آفاق ساحة البحث العقائدي ودور العقل نجد الإمام الصادق (عليه السلام) يقول : (ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس ، فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بعدا ، وان دين الله لا يصاب بالمقاييس)[289] .

هذا التحديد المعصومي لدور العقل هو تأسيس من الأئمة (عليهم السلام) لاصول المذهب الإمامي ، اذ نجد انه رسخ اسسه عميقا في منهجهم الكلامي ، وشكل محورا متفرداً تدور حوله الافهام المتصدية للتعامل مع النص ، اذ ان المتكلم حين يغطي بالعقل بعض مساحات الصورة التي له فاعلية في اضاءتها ، ينسحب تاركا للنصّ المعصومي أهلية البيان والاداء ، والكشف عن دلالات النصّ ، وتحديد ابعاده ، وآفاقه

([287]) الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤ .
([288]) المصدر نفسه .
([289]) المصدر نفسه ١٨: ٢٧ .

المفتوحة النهايات ، حيث يغطي بمطلقيته المتحررة من قيود الزمان والمكان محل الحاجات التي يمكن ان تطرأ حيال أية جزئية يغطيها النصّ ويتناولها .

ولذلك فنحن لا نكاد نجد – حتى في هذه الحدود الضيقة لفاعلية العقل – رأيا ، او فهما ، او تحديدا عقليا لاية جزئية من المنظور الإمامي للعقيدة إلا ونجد لها جذورا وأساسا في روايات الأئمة (عليهم السلام) . ولو تابعنا استدلالاتهم العقلية والنقاط التي اعملوا العقل في استنباطها ، واحصيناها في استقراء كامل ، ثم عدنا الى روايات الأئمة (عليهم السلام) لوجدنا تلك الجذور والأسس شاخصة ، وقد تركت اثرها الكبير في اضاءة اجواء محيط تصور دلالات النص إمام المتصدي لفهمه . ونظرة فاحصة الى ما ورد عنهم (عليهم السلام) من روايات في كتب الكافي (الاصول) والتوحيد للصدوق والاحتجاج للطبرسي والبحار للمجلسي ، فضلاً عن تفسيري القمي والعياشي ، تؤكد لنا قطعيا هذه الحقيقة ، اذ نجد ان رواياتهم (عليهم السلام) غطت القرآن بكامله تفسيراً وبيانا وكشفا للاصول العقيدية .

ولو تصدى الباحث لبيان هذه القضية تفصيلاً ، لاحتاج ذلك الى مجلد ضخم لاستيعاب تفصيلاتها التي سيتبين بعضها في المبحث التطبيقي . كما ستتبين بعض ملامحها منهجيا عند الحديث عن أسس التعامل مع الظاهر – تحديدا – في الصفحات القادمة من هذا المطلب . وان بيان هذه الحدود والضوابط لدور العقل لا يقلل من شأنه أبدا ، بل هو يؤكد رصانة الفهم الإمامي لهذا الدور ، واثره في استنباط العقيدة بما يؤكد - مع استحضار المعنى السابق بمرجعية النص الوارد عن الأئمة – حقيقة عدم التناقض بين العقل والنصّ حتى اننا نجد الأئمة (عليهم السلام) يؤكدون ان ما وجد مخالفا للعقل مما يروى عنهم لا يؤخذ به ويضرب به عرض الجدار ونجد ان المتكلم الإماميّ – كما سيتبين – يفعّل الدليل العقلي في ضوء هذه التحديدات ، ويعطيه مساحة كبيرة للبحث فلا نجد جزئية للبحث في العقيدة إلا واعمله فيها في مختلف مراحل المنهج الكلامي تعريفا او اثباتاً او توصيلاً مع بقاء ضوء النص الوارد عن الأئمة كاشفاً لمحيط الفهم للنص وهاديا لسبيل البحث في آفاقه وابعاده المطلقة . هذا التحديد نراه يظهر بوضوح عند الشيخ المفيد ، وهو يحدد عقائد الإمامية ، واصول مذهبهم الكلامي ، وقولهم بمحدودية مرجعية العقل ، وخضوعها لهيمنة النص ،

حيث يقول : (اتفقت الإمامية على ان العقل يحتاج في علمه ونتائجه الى السمع ، وانه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال)[290] .

ويحدد الشريف المرتضى بعض المواضيع مما لا طريق من جهة العقل للقطع به ، وبالتالي فهو بحاجة الى السمع ، وان مرجعيته نسبية إذ يقول : (واذا لم يكن للعقل في ذلك مجال فالمرجع فيه الى السمع ، فان دل سمع مقطوع به من ذلك على شيء عول عليه ، والا كان الواجب التوقف عنه ، والشك فيه)[291] .

وتعددت الاشارة عند العلامة الحلي الى ان العقل ليس شاملا لكل الأصول والاحكام في ادراكه ، وان هناك ما لا فاعلية له فيه ، وانه ليس بعام في سائر الاحكام والتأويلات ، وانه لا يستقل بأكثر الاحكام ، فكيف بالكل ؟ ذلك فضلا عن انه لا يمكن الاستدلال به مع المخالفين[292] .

القسم الثاني : اسس منهجية في حدود التعامل مع ظاهر النص ، حيث يقف الباحث هنا للكشف عن الأسس التي في ضوئها تعامل متكلمو الإمامية مع ظواهر النصوص القرآنية مع الاستضاءة طبعا بالاصول الاربعة التي مر ذكرها كمرجعيات مع تحاشي الخوض في تفصيلاتها التطبيقية هنا ، والاكتفاء ببيان ملامحها المنهجية ، تاركين التفصيل للبحث التطبيقي على أصول العقيدة ، واستنباطها .

وتتمثل هذه الأسس في :

١ ــ تأكيد ان ظواهر القرآن يستحيل ان تتناقض فيما بينها ، او تختلف بعد مرورها بالمرجعيات السابقة ، والتصدي لكشف دلالاتها مع الاستضاءة بالضوابط ، والتسلح بالادوات . وقد قال تعالى : { **أفلا**

---

(٢٩٠) اوائل المقالات ٤٩ .

(٢٩١) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى) ص ١٩ ، تحقيق احمد الحسيني ، مطبعة الاداب ، النجف ، ١٣٨٦ هـ .

(٢٩٢) ظ : الالفين ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ .

يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) .

وان ما يشتبه فيه بعضهم من حدوث ذلك مردود ولا اساس له ، ومرده الى محدودية الفهم ، او التحلل من ضوابط التعامل معه ، او محاولة اخضاعه للاهواء والمذاهب بتطبيق نصوصه – لا تفسيرها – على اصولها ، فان خالفتها سحب النص عن اطاره المرجعي ، وعُوِّمت دلالاته لتوافق تلك الأصول .

يستفيد الشيخ المفيد من هذا المعنى منهجيا ، ويوظفه تطبيقيا حين يتصدى لدفع شبهة القائلين بوجود الاختلاف بين الظواهر القرآنية فيما نقله، واكد معناه السيد المرتضى، حيث يدفعان الشبهة ببيان خصوصية معنى كل آية استدل بها المشتبه على التناقض. وقد كان السؤال قد وجه للمفيد عن قوله تعالى : { **وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون** } (الحج/٤٧) ، وقوله في موضع آخر : { **تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة * فاصبر صبرا جميلا** } (المعارج/٤-٥) ، وقوله تعالى في موضع آخر : { **يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون** } (السجدة/٥) ، وما الوجه في هذه الآيات مع اختلاف ظواهرها ؟! فكان جواب الشيخ عن الآية الأولى والثانية : انها تحمل على التعظيم لامر الآخرة ، والاخبار عن شدته واهواله ، فاليوم الواحد من ايامها على اهل العذاب كألف سنة من سني الدنيا ، لشدته ، وعظم بلائه ... واما الآية الثالثة ، فالمعنى فيها على ما ذكر انه يعرج في يوم مقداره لو رام نسر قطعه لما قطعه إلا في الف سنة) ، ثم يخلص الى دفع الشبهة في نهاية الاستدلال بقوله : واذا كان الامر على ما بيناه لم يكن بين المعاني تفاوت على ما وصفناه[٢٩٣] . وهذا مثال من كثير يدفعان فيه تناقض الظواهر القرآنية بطرائق متعددة يحسن الرجوع

([٢٩٣]) ظ : المرتضى : الفصول المختارة من العيون والمحاسن ص ٧٦ .

لاستقرائها الى مصادرهما[٢٩٤] وعدم الاختلاف بين ظواهر القرآن امر مسلم عند الشيخ الطوسي ، وهو وان لم يكن وجها من وجوه الاعجاز في نظره ، فهو في الاقل يستحسن ان يكون من فضائل القرآن وامتناعه عن عدّه وجها للاعجاز لدفع اعتراض محتمل ، وذلك (لان لقائل ان يقول : إن العاقل إذا تحفظ وتيقظ حتى لا يقع في كلامه تناقض لم يقع . فمن اين انه خارق للعادة ؟!)[٢٩٥] فالطوسي وان دفع ذلك ، لكنه اثبت خصيصة عدم الاختلاف بين الظواهر بل عموم النصّ القرآني وهذا ما اكده في موضع آخر اذ يقول (لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ، وكلام نبيه (ﷺ) تناقض ، وتضاد)[٢٩٦] ثم يستدل على ذلك بظواهر الآيات الكريمة ، كقوله تعالى : { **انا جعلناه قرآنا عربيا** } (الزخرف/٤٢) ، وقال : { **بلسان عربي مبين** } (الشعراء/١٩٥) . وقال : { **ما فرطنا في الكتاب من شيء** } (الانعام/٣٨) ، وقال : { **تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩). وقد وقع استدلاله هذا في طريق إثبات حجية الظواهر القرآنية تفصيلاً [٢٩٧] .

والخلاصة ان اعتماد الظواهر القرآنية في استنباط أصول العقيدة ، وتفريعاتها ، او الاستدلال عليها بتلك الظواهر يعد من اساسيات المنهج الكلامي عند الإمامية ، ومن لوازم هذا الاعتماد والاستدلال اعتقاد متبنيه بعدم التناقض ، والاختلاف بين تلك الظواهر . وهذا ما يتبين بوضوح في عشرات النماذج التطبيقية[٢٩٨] .

٢ - ان للظاهر القرآني حجية خاصة به، ودلالة على المراد راجحة بحسب ضوابط حد الظهور بوجود رجوح لواحد من المعاني المحتملة

([٢٩٤]) ظ مثلا المصدر السابق ، المفيد : اوائل المقالات ، الافصاح عن إمامة امير المؤمنين ، المرتضى : الامالي ، الشافي .
([٢٩٥]) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٩١ .
([٢٩٦]) التبيان ١ : ٤ .
([٢٩٧]) المصدر نفسه .
([٢٩٨]) ينظر المفيد : اوائل المقالات و (تصحيح الاعتقاد) ٣٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٣٣ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٥٤ ، الافصاح : ٣٠ / ٣٩ ، المرتضى : الفصول المختارة ٧٦ وما بعدها ، الامالي ١ : ٥٠٣ ، تنزيه الانبياء : ٧٧ ، ١٤٩ وغيرها ، العلامة الحلي : الالفين ٢٩٦ وما بعدها .

للنص وان هذا الظاهر ما دام يمكن الابقاء عليه ، وكشف المراد من النص في ضونه – بحسب ضوابط المرجعيات السابقة التفصيل – فانه لا يُلجأ الى التأويل ، وصرف النص عن الظاهر ، وبهذا يمكن الاستدلال بالنص الظاهر وتأسيس أصول العقيدة بناء على الظواهر القرآنية ، ما دامت لا تحتاج الى هذا الصرف ، وتوافق الادلة ، ولا تختلف فيما بينها حسب الضابط رقم ١ فلا يعدل عنها الى غيرها ، كالقول بمجازيتها .
وهذا ما نلاحظ الشيخ المفيد يؤكده بقوله : (وقد ثبت ان الاستعارة ليست اصلاً يجري في الكلام ، ولا يصح عليها القياس ، ولا يجوز لنا ان نعدل عن ظواهر القرآن . وحقيقة الكلام الا بدليل يلجئ الى ذلك ..)[٢٩٩] .

ويؤكد ذلك في موضع آخر ، فيقول : (من تأول القرآن بما يخرجه عن حقيقته ، وادعى المجاز منه والاستعارة بغير حجة قاطعة ، فقد ابطل بذلك ، واقدم على المحظور ، وارتكب الضلال)[٣٠٠] .

وهذا ما قام عليه المرتضى في تعامله مع الظواهر القرآنية على الرغم من ميله الواضح الى التأويل ، واشتهاره بتوسع استدلالاته في ذلك ؛ اذ انه يحدد الانصراف عن الظاهر بضوابط واسس من اهمها ان الكلام يبقى على حقيقته وظهوره ، ويحدد المراد من النص بحسبها ما دامت الادلة مساعدة على ذلك . ولا خلاف له مع الأصول ، والابتعاد عن صرفه عن حقيقته ، فهو يقول : (ان حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية اولى من حمله على المجاز ، والتوسع مع فقد الرواية) [٣٠١] ولذلك نراه يختار – احياناً وجهاً معيناً في تفسير الآية بالابقاء على ظاهرها وحقيقتها ، ويرجحه على غيره ؛ لانه يقول بالمجاز ، اذ ان الحقيقة مقدمة على المجاز عنده [٣٠٢] .

---

(٢٩٩) الفصول المختارة من العيون والمحاسن ٢٥ .
(٣٠٠) الافصاح في امامة أمير المؤمنين (عليه السلام) ٨٩ وينظر طريقته في تفصيل ذلك تطبيقاً في ص٨٧ ، وما نقله الشريف المرتضى عنه في الفصول المختارة ٢٢ ، ٢٥ .
(٣٠١) ظ : الامالي ٢: ١٧١ .
(٣٠٢) المصدر نفسه .

وعلى هذا الاساس نجده احيانا يستبعد العديد من وجوه التأويل للآيات ؛ لأن ظاهر النص لا يحتملها ، ولا يقتضيها مكتفيا بالدلالة على الآية بتفسيره[٣٠٣] .

بل انه ، وحفاظا منه على قوة حجية الظهور في بعض الآيات ، يبتعد – ليس فقط – عن التأويل الى المجازية ، والاستعارة بغير دليل ، بل يتعدى ذلك الى بعض الاعتبارات البلاغية واللغوية ، كتقدير المحذوف ، وهو احد وجوه التأويل عنده ؛ فان ذلك لا يكون عنده ما دام اتباع الظاهر ممكنا . لذلك يقول في ترجيح رأي في آية على آخر : (وفي هذا الوجه ترجيح لغيره من حيث اتبعنا فيه الظاهر ولم نقدر محذوفا وكل جواب مطابق الظاهر ولم يُبنَ على محذوف كان اولى)[٣٠٤] وقد سار على هذا الضابط المهم في موارد عديدة من كتبه يمكن تتبعها[٣٠٥] .

واكد الشيخ الطوسي مضمون هذا الضابط ، واعتباره عنده ، حيث اكتفى باعتماد ظواهر العديد من الآيات استدل بها في مواضع عديدة[٣٠٦] بدون ان يلجأ الى صرفها الى التأويل ، وهي مما قد يلجأ غيره الى تأويلها ، وامتنع هو لعدم وجود الصارف الى ذلك .

وعلى الرغم من ان العلامة الحلي قد شغلته الاستدلالات العقلية ، وطغت على اكثر كتبه في أصول العقيدة والاحتجاج ؛ لاثبات آرائه عن التنظير للاسس المنهجية ، وتحديد الضوابط والمعايير ، الا ان ذلك مما يمكن تلمسه واستفادته بوضوح من خلال مواضع عديدة حاد فيها تماما عن اللجوء الى التأويل ، وابقى على ظاهر الآية ، فاعلا في استفادة

---

(٣٠٣) الامالي ٢: ١٨١ .
(٣٠٤) المصدر نفسه ٢: ١٢٠ .
(٣٠٥) ينظر مثلا الامالي ١: ٣٠٥ ، ٢: ١٤٦ ، ٢: ١٨٧ .
(٣٠٦) يرد ذلك في عشرات المواضع من التبيان منها مثلا : ١ : ٥ ، ٤ : ٢٤٠ ، تلخيص الشافي ١ : ٦٧ ، عدة الاصول ١٥٧ ، الاقتصاد ٧٥ / ٩٠ / ٢٠٩ وغيرها .

أصول العقيدة ، والبرهنة عليها بالادلة السمعية (القرآنية)[٣٠٧] ، حتى اننا نلاحظ انه في مقام نفيه للرؤية على الباري تعالى مع وجود عديد من الآيات التي يشير ظاهرها الى الرؤية نجده ينفي تماما ان يصرف مثل قوله تعالى : { **الى ربها ناظرة** } (القيامة/٢٢) الى المجازية ، ويبقيه على ظاهره ويؤكد دلالته على عدم وقوع الرؤية مستندا في ذلك الى أصول اللغة واستعمالاتها .

٣ - ان حاكمية ظواهر النصوص القرآنية تنعكس ، وتنسحب حتى الى التأويل ، كطريق يسلكه المتكلم ؛ لرفع التعارض بين ظاهر النص ، والاصول والادلة ، حيث يجعلون من شروط وجوه التأويل ان تكون موافقة للظاهر القرآني ، ولا تتعارض معه وهذا الامر لن نخوض في تفصيلاته هنا تاركين ذلك للبحث عن اسس التأويل وضوابطه .

٤ - ان الدليل العقلي المعتمد في البرهنة على أصول العقيدة او جزئياتها يجب ان لا يكون مخالفا للظاهر القرآني ، وذلك انطلاقا من استحالة وقوع التناقض بين العقل والنص ، وهي قضية كبرى تمثل معيارا مهما في المناهج الكلامية الاسلامية عموما ، وتتضح تفصيلاتها في محاولة التوفيق بين العقل والوحي .

ولا يخرج الإمامية عن هذا الاطار حتى اننا – ونحن نجد لهم استدلالات عقلية في الكثير جدا من أصول العقيدة وجزئياتها – لا نلاحظ ابدا اختلافا مع ظواهر الكتاب ، بل هي تستمد صدقها من الكتاب نفسه، وتعتمد مرجعيته ، وتستضيء بأصوله . ولذلك فمتكلموهم نادرا ما يتركون الدليل العقلي ، وحيدا في ساحة الاستدلال على اصولهم وآرائهم ، وانما

---

(٣٠٧) ينظر مثلا : الالفين : ٤٠٢، ٤٠٦ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤٢٠ وغيرها ، كشف المراد ٣٨٣ ، ٣٩٢ ، ٤٢٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٣ وغيرها ، الرسالة السعدية ٥١ ، ٥٦ ، ٥٨ ، انوار الملكوت في شرح الياقوت ٥٨ طبع طهران ١٣٣٨ هـ ، كشف الحق ونهج الصدق ٤٣ مطبعة النجاح بغداد ، استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ٥١ مطبعة الحوادث بغداد ١٩٧٨ م .

يردفونه غالبا بالدليل النقلي الذي يؤكد الأصل او الرأي الذي يعتمدونه . ومؤلفاتهم تعج بالامثلة على ذلك .

فالشيخ المفيد – وهو يمثل بواكير اتجاه عقلي جديد ، وتأسيساً منهجياً للمنظومة الكلامية عند الإمامية – نلاحظ توافر كتبه العديدة على اشارات كثيرة تؤكد ضرورة خضوع الدليل العقلي لمرجعية النص القرآني والمعصومي ، حتى انه انتقد بعض سابقيه ممن تأولوا الادلة العقلية ، وقايسوها الى اخبار وآراء تتعارض مع ظواهر الآيات ، وعدّ وجود النص ثم العقلَ مغنياً عن تلك الاخبار والآراء التي لا يقام لها وزن[308] .

ونجده يؤكد خضوع اهلية الدليل العقلي ، والرأي القائم عليه للنص المعصومي - الذي هو عنده صنو القرآن وعدله – حيث نراه يشير فيما يخص آراءه الكلامية في كتابه اوائل المقالات مثلا ، انها جاءت موافقة للآثار الواردة عن الأئمة (عليهم السلام)[309] ، ثم يشرع في بيان تلك الآراء في كل جزئية من أصول العقيدة بالنظر العقلي . ويرفقها بالاستدلال بظواهر آيات قرآنية .

كما نجد له احيانا تلميحات الى عدم نهوض الدليل العقلي بالاستدلال على قضية معينة كان للظاهر القرآني الكفاية في بيانها[310] . وعدم المخالفة للظاهر احد ركنين اساسيين في الدليل العقلي عند المرتضى ، وبعكسه تسقط دلالته، والركن الاخر هو عدم خضوع ذلك الدليل للاحتمالية . ففي مجال اثباته لعصمة الانبياء (عليهم السلام) يقول : (قد بيّنا بالادلة العقلية التي لا يجوزفيها الاحتمال ، ولا خلاف الظاهر ان الانبياء (عليهم السلام) لا يجوز عليهم الكذب ، فما ورد بخلاف ذلك من الاخبار لا يلتفت اليه ويقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلا صحيحاً لايقاً بأدلة العقل ...)[311] وأعاد تأكيد هذا المعنى في موضع آخر بتقريره اشتراط عدم الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات في الادلة العقلية التي اعتمد عليها في

---

(308) ظ تصحيح الاعتقاد (مطبوع مع اوائل المقالات) ٢٥٤ ، ٢٦٣ رسالة في اجوبة المسائل السروية (رسائل الشيخ المفيد المجموعة الأولى) ص ٥٦ مكتبة دار الكتب التجارية النجف ط ١ (د . ت) .

(309) اوائل المقالات ص ٥٤ وما بعدها .

(310) المصدر نفسه ص ٥٧ .

(311) تنزيه الانبياء ص ٢٧ المطبعة الحيدرية / النجف ط ٣ ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م .

إثبات عدم جواز المعاصي على الانبياء)[٣١٢] وفي موضع آخر نراه يؤكد هذا النهج باستبعاده وجهاً من وجوه التاويل العقلي ، لانه مخالف لظاهر القرآن . ففي قوله تعالى : { **ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين . . .** } (هود/٤٥) كان احد الوجوه في تفسيره وهو المروي عن قتادة عن الحسن انه لم يكن ابنه ، مستدلا بقوله تعالى : { **ليس من اهلك** } . وأوّل قوله تعالى : { **ونادى نوح ابنه** } . لكن الشريف المرتضى رد هذا الاستدلال والتأويل ، واستبعد هذا الوجه في الآية ؛ لأن (فيه منافاة للقرآن (ظاهر الآية) ؛ لانه تعالى قال : { **ونادى نوح ابنه** } ، فأطلق عليه البنوة ؛ ولانه ايضا استثناه من جملة اهله بقوله تعالى : { **واهلك إلا من سبق عليه القول منهم** }[٣١٣] .

ويؤكد الشيخ الطوسي ضابطية وجوب عدم مخالفة الاستدلال العقلي لظواهر القرآن بتأسيسه قضية كلية لذلك . فبعد ان يقيم الدليل العقلي على حسن العفو عمن ندم على فعل القبيح ؛ لقبحه، وعزم على عدم العودة اليه ، يقول (وانما قلنا ذلك لاننا دللنا على حسن العفو من حيث عدمنا الدليل المانع منه ، وليس في السمع ما يمنع ايضا منه ، لانا سبرنا ادلة السمع ايضا ، فلم نجد ما يمنع منه ، فيجب ان يكون التجويز باقياً على ما علمناه بالعقل)[٣١٤] ونجده في موضع آخر يستدل بالدليل العقلي على حسن المدح على بعض الافعال والذم على بعض آخر – استنادا الى اصالة التحسين والتقبيح العقليين عند الإمامية – ليؤكد ان هذا الاستدلال

([٣١٢]) الامالي ١ : ٤٧٨ .
([٣١٣]) المصدر نفسه ١ : ٥٠٣ وينظر امثلة اخرى على ذلك في ١ : ٣٠٨ ، ١ : ٣١١ ، ٢ : ٢٤٦ وغيرها.
([٣١٤]) ظ الاقتصاد ٢٠٦ .

يؤكده القرآن الكريم فيورد على ذلك عددا من الآيات الكريمة الدالة بظواهرها على استدلاله العقليّ وموافقته لتلك الظواهر[٣١٥] .

وهذا المنحى عنده يشكل منهجا ثابتا يتاكد في العديد من المواضع الاخرى التي لا مجال لاستقصائها هنا ، اوردها خصوصا في المحاججة ، والرد على الخصوم والمخالفين[٣١٦] .

اما العلامة الحلي فعنده يتجلى الحضور الفاعل للاستدلال العقلي الذي طغى على اكثر مؤلفاته ، حتى مثل طابعاً خاصاً عنده ، فنلاحظ ان هذا الضابط يكاد يحكم تلك الاستدلالات العقلية . وهو وان لم يبين لنا صورة هذه الضابطية تفصيليا كقاعدة يسير عليها ، إلا انها تظهر واضحة التأثير في العديد من المواضع في كتبه حين يلتزم الاستدلال العقلي بالخطوط العامة التي رسمها الظاهر القرآني في مجال بيان أصول العقيدة كما في إثبات علمه تعالى بالكليات والجزئيات ، ردا على الفلاسفة[٣١٧] وفي إثبات معنى العلم لصفة السمع والبصر للباري تعالى[٣١٨] وفي مجال إثبات حدوث القرآن ، وتعضيد الدليل العقلي بظاهر القرآن ، ردا على قول الأشعرية في قولهم بقدم القرآن[٣١٩] ، وفي استخدام ظاهر القرآن بتأكيد دليل التمانع على اساس فهمه للنصّ القرآنيّ قوله تعالى : { **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** }[٣٢٠] (الانبياء/٢٢) .

وفي مجال إثبات عصمة الانبياء مطلقا ، وابطال قول من نسب لهم صدور الذنب[٣٢١] وفي مجالات اخرى عديدة لا مجال لاستقصائها[٣٢٢] .

---

(٣١٥) المصدر نفسه ٩٩ .

(٣١٦) ينظر ردوده على المشبهة والمجسمة ، والغلاة الحشوية ، والمفوضة والمعتزلة ، والتناسخية والاخوارج ، وغيرهم في التبيان ١ : ٣٠ ، ٢ : ٢١٦ ، ٢ : ٤١٨ ، ٤ : ١١٣ ، ٤ : ١٢٩ ، ٥ : ٩٣ ، ٧ : ٢٤٣ ، ١٠ : ٣٦٦ وغيرها

(٣١٧) ظ كشف المراد ٣١٠ – ٣١١ .

(٣١٨) كشف الفوائد ٤٩ طبع حجر / طهران ١٣٠٥ هـ ، تسليك النفس الى حظيرة القدس (مخطوط) مكتبة الحكيم ضمن مجموعة مخطوطات برقم ٢٩٢٩ ورقة ٥٥ .

(٣١٩) الرسالة السعدية ٥٦–٥٨ .

(٣٢٠) ظ انوار الملكوت في شرح الياقوت ٩٤ – ٩٥ .

(٣٢١) كشف الحق ونهج الصدق ص ٨٢ مطبعة النجاح بغداد .

٥ - الموقف من الاخبار والروايات واثرها في فهم ظاهر القرآن :

تبين لنا خلال الحديث عن ((المرجعيات)) الكبرى الأسس المنهجية لمركزية النص الوارد عن الأئمة ، واهليته المهيمنة في الفكر الكلامي عند الإمامية ، فضلاً عن الجوانب الفكرية الاخرى ، وتبين لنا هناك ملامح الدور المؤثر الذي يمثله النقل المعصومي في استنباط اسس المنظور الاسلامي ونأى البحث عن الخوض في الجزئيات المنهجية لموقف متكلميهم من اعتبار ملامح التأثير المتعلقة بضوابط الرواية والدراية ، والقبول والرد للروايات ، وصلة ذلك بالظاهر ، والتعامل معه وفقا لذلك .

وهنا يمكن ملاحظة العديد من المعالجات المنهجية التفصيلية للاخبار والروايات ؛ لترسيخ اسس الاستفادة منها تفصيلياً ، واثرها في عملية الكشف عن الدلالات التي يحملها النص في اطاره المبين للعقيدة واصولها ، وما ينعكس عن النص او يدور في فلكه في ضمن آفاق النقل عن الائمة .

وتتعدد وجوه المعالجة ، وجوانب النظر ، واساليب المحاسبة ، والاستفادة من تلك الآثار عند متكلمي الإمامية بما يمكن اجماله في مجموعة نقاط يكتفي الباحث ببيانها بدون الخوض في تطبيقاتها هنا . واهمها :

أ - عدم الحاجة الى الولوج في معترك الاحاديث التي لم يتم التحقق من استحقاقها درجة الاعتبار ، وصحة الصدور ، وعدم المخالفة للنص القرآني ، ما دام النص قد استنفذ وجوه الحاجة للبيان والتفصيل[٣٢٣] .

ب - عدم الاخذ بالروايات اذا كانت مخالفة للظاهر القرآني[٣٢٤] .

ج - مع تحقق الاعتبار ، وصحة الصدور في الاخبار ، يلجأ الى صرفها الى التاويل عند مخالفتها للظاهر القرآني[٣٢٥] .

---

(٣٢٢) ينظر مثلا الألفين ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤٠٨ ، ٤١١ .

(٣٢٣) ظ : المفيد : تصحيح الاعتقاد ص ٢٣٨ .

(٣٢٤) ظ : تصحيح الإعتقاد ٢٦٧/٢٥٢/٢٠٣ ، الافصاح عن امامة امير المؤمنين ص١٨/١٦/١٤ ، المرتضى : الامالي ١: ٢٨ ، ١: ٣١٨ ، تنزيه الانبياء ص٧٧ ، الآيات الناسخة والمنسوخة ٢٠٨ وغيرها ، الطوسي : التبيان ١: ٤ ، ١: ٥ .

(٣٢٥) ظ المفيد : اوائل المقالات ٧٦ ، تصحيح الاعتقاد ٢٠٩ / ٢٢٥ / ٢٣٨ .

د ـ ان الاخبار عن الأئمة (عليهم السلام) تحتمل التشابه الذي لايفهم المراد منه ، فيجب رده الى محكمها ، كما هو مضمون الرواية عنهم (عليهم السلام) .

فان في كلامهم ظاهرا وباطنا ، وخصوصاً وعموماً . وقد يشتبه المتصدي في تأويلها كما ان منها ما ليس صحيحا نقله عنهم (عليهم السلام) ، مما يرقى الى درجة الاعتبار والبناء عليه ؛ إذ يجب التحري هنا ؛ للتأكد من كونه صدر عنهم فعلاً ، بعرضه على ضوابط التحقق من الصحة[٣٢٦] .

هـ ـ تحديد شرائط قبول الخبر الذي تنبني عليه أصول وتفريعاتٌ عقائدية . كما نلاحظ تأكيد ذلك مثلا عند الشيخ المفيد الذي يجعل الاستدلال الذي طريقه الاكتساب مؤثراً في (العلم بصحة جميع الاخبار)[٣٢٧] ، وفي موضع أخر يوضح حدّ التواتر الذي يشترط في الاخبار التي موضوعها العقيدة ، وتمثل دليلا قاطعا عليها[٣٢٨] .

ويتناول الشريف المرتضى ضوابط وأسساً اخرى ففي حديثه عن النص على امامة امير المؤمنين (عليه السلام) يبين ضوابط الروايات الواردة في الموضوع ، المؤكدة لاستدلاله فيه ، وانها استجمعت الشرائط التي في ضوئها حكم بوجود النص الجلي على امامته (عليه السلام) ، اذ يحددها بأنها تنتهي في الكثرة الى حدّ لا يصح معه ان يتفق الكذب منها على المخبر الواحد ، وان يعلم انه لم يجمعها على الكذب جامع من تواطؤ ، وما يقوم مقامه ، وان يكون اللبس والشبهة زائلين عما خبرت به [٣٢٩] ولذلك نجده احيانا يرفض قطعيا اقامة عقيدة على اساس الاحاديث حيث يجدها (مطعونة ضعيفة) [٣٣٠] وباستجماع هذه الضوابط يمكن اعتبار تلك الاخبار والتأسيس عليها .

---

(٣٢٦) ظ المفيد : رسالة في اجوبة المسائل السروية ٥٦ ، اوائل المقالات ٦٣ / ٧٧ ، تصحيح الاعتقاد ٢٦٦ ، الطوسي : التبيان ١ : ٦ .

(٣٢٧) اوائل المقالات ١٠٩ .

(٣٢٨) المصدر نفسه ١١٠ وينظر تحديدات وتفصيلات اخرى في تصحيح الاعتقاد ١٩٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ، الافصاح ١٣ ، ٢٠ .

(٣٢٩) الشافي ٨٨ ، ١٣٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٨٥ وينظر تفصيلات اخرى في تنزيه الانبياء ١٤٨ ، الأمالي ٢ : ٣٥ .

(٣٣٠) تنزيه الانبياء ص ١٢٥ وينظر تفصيلات اكثر في المصدر نفسه ١٢٧ / ١٤٠ / ١٤٣ .

وترد عند الشيخ الطوسي العديد من الاشارات المهمة في تحديد ضوابط شهادة الروايات على الكتاب ، كاللجوء الى طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والالفاظ النادرة (فانه لا يقطع بذلك ، ولا يجعل شاهدا على كتاب الله ، وينبغي ان يتوقف فيه ، ويذكر ما يحتمله ، ولا يقطع على المراد منه بعينه ؛ فانه متى قطع بالمراد كان مخطئا ، وان أصاب الحق)[٣٣١] وحدد ملامح منهجية مهمة لقبول الاخبار قائمة على اسس من موافقة ضوابط التعديل والترجيح ، وكاشتراطه لقبول الخبر الاجماع ، او التواتر عمن يجب اتباع قوله ، وعدم قبوله لخبر الواحد وضوابط وشرائط اخرى[٣٣٢] .

وقد وردت عن العلامة الحلي ضوابط وتحديدات اخرى للاستفادة من الروايات والاخبار في استنباط أصول العقيدة لا تحيد عن أسس سابقيه[٣٣٣] ، ودعوته للتدبر في الاخبار التي يراها نصا خفيا على إمامة امير المؤمنين (عليه السلام)[٣٣٤] .

([٣٣١]) التبيان ١ : ٦ ـ ٧ .
([٣٣٢]) المصدر نفسه ١ : ٣ ، ١ : ١٦ وللتطبيق ينظر المصدر نفسه ١: ٢٧ ، ١: ٦٠ ، ٨: ٣٤٠ ، الاقتصاد ٣٣٣ ، ٣٤٤ ، تلخيص الشافي ١: ١٢٤ ، ١: ١٣٤ وينظر نماذج تطبيقية في تفسير الأيات في ضوء اخبار ائمة اهل البيت (عليهم السلام) بعد تطبيق الضوابط والأسس عليها في : التبيان ٢: ١٢١ ، ٢: ١٦٨ ، ٤: ٢٤٢ ، ٥: ٣٩٣ .
([٣٣٣]) الألفين ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ .
([٣٣٤]) تسليك النفس (مخطوط) ٧٦ ، انوار الملكوت ٢٢١ .

المبحث الثاني

الموقف من قضية المحكم والمتشابه

المطلب الأول : الإحكام والتشابه في النص القرآني

يرد مفهوما الإحكام والتشابه في القرآن الكريم في اطارين يوصف بهما النصّ الشريف يختلفان من حيث الكلية والجزئية .

الاطار الأول : وصف القرآن الكريم كلياً بالاحكام والتشابه

فالاحكام هنا يوصف به القرآن الكريم بلجمعه في قوله تعلى { **كتاب احكمت آياته** } (هود/٢) .

والإحكام في هذا الاطار من حيث اللغة اريد به وصف القرآن الكريم بالاتقان بحيث لا يتصور فيه العكس ، فكونه محكماً يبعد عنه ايّ نقص متصور من اختلاف ، او تناقض ، او مخالفة للاصول والبديهيات ، أوضعف في الاسلوب ، أو وهن في التعبير

واما التشابه ، فقد وصف به القرآن باجمعه في قوله تعالى : { **الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله** ... } (الزمر/٢٣) .

فالتشابه المقصود هنا هو ما يكون بين الاشياء المختلفة من تماثل في الاوصاف واتفاق في الكيفيات فكأن الآية ارادت وصف القرآن الكريم بتماثل آياته المختلفة في انتظامها في ضمن سياق واحد من الاعجاز في بلاغة الخطاب ، وقوة الاسلوب ، واحكام الروابط بحيث لا تختلف نصوص خطابه من حيثُ قدرتُها على التعبير عن الحقائق بما ينسجم مع اختلاف استعدادات المتلقين ، وتفاوتهم في الفهم والاهتداء إلى سبيل الحق .

ويقول الشيخ الطوسي عن هذا الاطار: (ان وصفه بانه محكم كله المراد به انه بحيث لا يتطرق عليه الفساد والتناقض والاختلاف والتباين والتعارض ، بل لاشيء منه الا وهو في غاية الاحكام ، إمّا بظاهره ، أو بدليله على وجه لامجال للطاعنين عليه ، ووصفه بانه متشابه انه يشبه بعضه بعضاً في باب الاحكام الذي اشرنا اليه)[٣٣٥] .

ووصف عموم القرآن بالاحكام والتشابه بهذين المعنيين مما لا خلاف فيه بين عموم المسلمين ، فقد اعجز القرآن الكريم فصحاء العرب بما تضمنه من مصاديق ذلك ، والتي غطت وجوها متعددة من وجوه الاعجاز .

الاطار الثاني : وهو يختلف عن الاطار الأول في المراد بالاحكام والتشابه اولا ، وكون الموصوف بهما من النصّ القرآني هو بعضه وليس كله ثانيا ، حيث يُقسم الكتاب هنا على قسمين آيات محكمة ، واخرى متشابهة . وقد جمع الوصفان في آية واحدة قوله تعالى : { **هو الذي انزل عليه الكتاب منه آيات محكمات هنّ ام الكتاب وأخر متشابهات فاماّ الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب** } (آل عمران/٧) . فالآية ظاهرة في استقصاء انطباق الوصفين على كلّ القرآن الكريم من خلال القسمة (منه ايات محكمات) ، و (وأخر متشابهات) ، فتناولت النصّ بقسميه المتصورين ، كما اوحت باتصاف كل قسم بوصفه الخاص ، لتأكيد خصوصية المعنى المراد للاحكام والتشابه ، وذلك باستخدام حرف (من) الدال على التبعيض ، فالمقصود منهما في هذا الاطار مختلف تماماً عما أريد في الاطار الأول ، وهو يمثل ركيزة مهمة في اطار المصطلح القرآني ، وعلماً مستقلاً من علوم القرآن ، واساساً منهجياً؛ اذ تنعكس عن الموقف منه تحديداً او تفعيلاً ملامح المنهج الفكري ، واصول فهم النصّ القرآنيّ .

---

(٣٣٥) الطوسي : التبيان ١: ١١ ، عدة الاصول ١٥٤ .

وقد وصفت الآيات المحكمة في هذا الاطار بـ (ام الكتاب) لتحميلها مهمة خاصة اذ تتمتع بمرجعية مهيمنة على مجمل النصّ القرآنيّ ؛ فلفظ (الام) في اللغة يمثل ما يكون مرجعاً وموئلاً واصلاً يرجع اليه ، وهو ما تمثله الآيات المحكمة فعلاً بالنسبة إلى قسمها الآخر (الآيات المتشابهة) وهو ما اشارت اليه الآية بوضوح ، اذ تكون المحكمات المرجع الذي يستند اليه في كشف دلالات المتشابهات التي يلفها الابهام . والآية ترتب على اتباع المتشابهات اثراً خطيراً ؛ لتؤكد هذهِ المرجعية التي تمثل حاجزاً عن ترتب ذلك الاثر (الزيغ ، والاتصاف بمرض القلب) عن تجريد الآيات عن الرجوع إلى الأصل . وبالتالي تكون مرتعاً خصباً يستغله أولئك الزائغون ، وينقادون إليه فيعوّمون المتشابهات بتحميلها مالا تتحمل مما لا يسهل كشفه مع تغييب مرجعية الأصل (المحكمات) وهذا ما يترتب عليه الوقوع في مغبة التأويلات المذهبية التي تخرج بالنصّ عن مركزيته وهيمنته ، فالمحكم في هذا الاطار يراد به : (مايفهم المراد بظاهره)[٣٣٦] .

فهو واضح الدلالة ، بيِّن المعنى ، ويتضمن بهذه الحدود مرتبتين : النصّ ، والظاهر .

أما المتشابه فهو كما يرى الشيخ المفيد : المحتمل الذي لا يتضح دون النظر ، اذ يرى ان الآيات المتشابهات هي (محتملات لا يتضح مقصودها الا بالفحص والنظر)[٣٣٧] .

أما الشيخ الطوسي فالتشابه عنده : (ما أشتبه المراد منه بغيره ، وان كان على المراد والحق منه دليل)[٣٣٨] فهو الكلام غير الواضح في دلالته على ما أريد به ، ويقع هنا في الآيات المجملة التي تفتقر إلى التفصيل ، والمؤولة التي لا تدل على المعنى الا بعد التفسير والكشف ، والمشكلة التي خفيت دلالتها للالتباس والابهام[٣٣٩] .

---

(٣٣٦) المفيد : النكت الاعتقادية ص ٢٤٦ ، المكتبة العصرية بغداد ١٣٤٣ هـ .
(٣٣٧) المصدر نفسه .
(٣٣٨) الطوسي : التبيان ١ :١١ .
(٣٣٩) هادي كاشف الغطاء : الهادي فيما يحتاجه التفسير من المبادي ص ٩١ (بتصرف) مطبعة الآداب / النجف ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

وقد سبق ان فصل البحث القول في ظاهر النصّ كقسم من أقسام المحكم ، والقى هناك بعض الضوء على المحكم من خلاله ، وما يهم هنا هو المتشابه في القرآن والموقف منه .

يقول الراغب الاصبهاني : (المتشابه ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره أما من حيث اللفظ ، أوالمعنى)[٣٤٠].

وخص المتشابه من حيث المعنى بان من مصاديقه (أوصاف الله تعالى ، وأوصاف يوم القيامة فان تلك الصفات لا تتصور لنا ؛ اذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه ، ولم يكن من جنس ما نحسه)[٣٤١] .

وعرفه الشيخ الطوسي بأنه : (ما أحتمل وجهين فصاعداً)[٣٤٢] .

وللمسلمين آراء كثيرة في تحديد معنى المحكم والمتشابه تكاد ان تتفق فيما بينها في المرتكزات الاساسية والمعاني الكلية وان اختلفت في تحديد بعض الدلالات الجزئية ، ولا مجال هنا للخوض في تفصيلاتها فيحسن الرجوع إلى مظانها[٣٤٣] .

المطلب الثاني : علم تأويل المتشابه

انقسم المتصدون لفهم النص القرآني حيال آية المتشابه ، وموقع الواو منها في قوله تعالى : { **وما يعلم تأويله الأ الله والراسخون في العلم ..** } على فريقين :

الفريق الأول : من يرى ان الواو في قوله تعالى { **والراسخون في العلم** } للاستئناف ويكون المراد منها من ثم: ان تأويل المتشابه لا يعلمه الا الله تعالى وحده واما الراسخون في العلم فقد مدحوا في الآية بتجنبهم

---

(٣٤٠) المفردات ٢٥٤ .
(٣٤١) المصدر نفسه .
(٣٤٢) التبيان ٣ : ٣٩٥ .
(٣٤٣) ينظر : تفصيلات الأراء . الزركشي : البرهان في علوم القرآن : ٢: ٧٩-٨٢ ، الطوسي ، التبيان ٣: ٣٩٥ وما بعدها ، الطبرسي : مجمع البيان ٢: ٤١٠ ، السيوطي : الاتقان ٢: ٢-٣ وغيرها .

الخوض في المتشابه ، واتباعه ، وتركوه لله تعالى ؛ اذ هو سرّ من اسراره ، لا يكشف لاحد من العباد ؛ ولأن متبعيه ذُموا ووصفوا بالزيغ عن الحق وهذا ما نقله السيوطي عن ابن عباس في اصح الروايات عنه[344] .

ونقل الحارث المحاسي (ت ٢٤٣ هـ) عن عبيدة انه قال في الآية : (من اين يعلمون تأويله ؟ وانما انتهى علم الراسخين إلى ان قالوا : ((آمنا به كل من عند ربنا))[345] .

وسئل الإمام مالك عن الراسخين ايعلمون تأويله ؟ فقال انما معنى ذلك ان قال : وما يعلم تأويله الا الله ، ثم اخبر ، فقال : ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) وليس يعلمون تأويله)[346] .

واكد الطبري في تفسيره كون الواو للاستئناف ، وقدر معنى الآية بحسب ذلك ، فقال : (واما الراسخون في العلم فيقولون : آمنا به كل من عند ربنا . لا يعلمون ذلك ولكن فضل علمهم في ذلك على غيرهم . العلم بان الله هو العالم بذلك دون سواه من خلقه)[347] .

ويؤكد رأيه هذا حين يحدد معنى المتشابه بانه (مالم يكن لاحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه)[348] .

وكون الواو للاستئناف يرجحه ايضاً الزركشي[349] والسيوطي[350] .

الفريق الاخر : الذي يرى ان الواو في الآية للعطف ، ومن ثم فالراسخون يعلمون تأويل المتشابه ، كما يعلمه الله تعالى ، والى ذلك ذهب طائفة منهم عبد الله بن عباس في رواية عنه ، وانه قال : (انا ممن يعلمون تأويله)[351] .

ومنهم ايضاً مجاهد ؛ اذ قال في تفسير الآية : (يعلمون تأويله)[352] وعن الضحاك ، انه قال بذلك وعلل رايه انهم : (لو لم يعلموا تأويله لم

([344]) الاتقان : ٢ :٣ .
([345]) العقل وفهم القرآن : ٣٢٩ تحقيق حسن القوتلي دار الفكر بيروت ط١ ١٩٧١ م .
([346]) المصدر نفسه .
([347]) جامع البيان ٣ :١٢٢ ط١ بولاق / مصر ١٣٢٤ هـ .
([348]) المصدر نفسه .
([349]) البرهان ٢ : ٨٣ .
([350]) الاتقان ٢ :٣ .
([351]) ظ : السيوطي : الاتقان ٢ :٣ .
([352]) المصدر نفسه .

يعلموا ناسخه من منسوخه ، ولا حلاله من حرامه ، ولا محكمة من متشابهه)[٣٥٣] وهو ما اختاره النووي ؛ لانه الاصح اذ (يبعد ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق إلى معرفته)[٣٥٤] .

واهل السنة ، واغلب الصحابة والتابعين وتابعوهم بل حتى المتأخرون على الرأي الأول .

اما الإمامية فهم يكادون أن يجمعوا على القول الثاني ، وان الواو في الآية للعطف ، وأنّ الراسخين يعلمون تأويل المتشابه .

وهذه القضية تحتل عندهم اهمية كبرى تتصل بمنصب الإمامة الذي هو قطب الرحا في مذهبهم ، وتمثل ركيزة منهجية يقوم عليها بناء كبير يتمثّل في حشد واسع من التأويلات لطائفة كبيرة من آيات الكتاب اعتماداً على الروايات الواردة عن ائمتهم ؛ اذ يرون ان الرسوخ الموصوف في الآية مخصوص بالأئمة (عليهم السلام) .

وهذا ما تؤكده الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) انفسهم ، والتي تشكل المرجعية المركزية للمذهب كما سبق بيانه وقد تناول البحث هذهِ الروايات في المبحث الأول من هذا الفصل .

فالمتشابه عند الإمامية مما يقع تحت نطاق امكان الكشف والبيان عن دلالاته . ولكن ليس لكل احد ، وانما يمكن ذلك لمن خصهم الله تعالى بالرسوخ وكانوا عدل الكتاب ؛ فان رد المتشابه إلى الراسخين في العلم يعني صيرورته محكماً لما يمثله النص الوارد عن الأئمة من خصوصية كونه مبيّن القرآن ، والكاشف عن دلالاته فضلاً عن مرجعية النصّ لنفسه في كشف محكمه لمتشابهه ، كما اشارت الآية الكريمة في جعل المحكمات ((ام الكتاب)) ، وهو ما اكده الأئمة (عليهم السلام) في رواياتهم ، وفصل القول فيه متكلمو المذهب ومفسروه .

هذهِ الخطوط العريضة للموقف من علم تأويل المتشابه نجدها تتجسد بوضوح في آراء متكلمي الإمامية ، ولا سيما من اختار البحث استطلاع ارائهم في فهم النصّ .

---

(٣٥٣) المصدر نفسه .

(٣٥٤) المصدر نفسه .

فالشريف المرتضى - مثلاً - يورد في تفسير هذا الموضع من الآية ثلاثة وجوه[٣٥٥] ، يرى انها جميعاً مما يمكن للآية ان تحتملها ، ويشير إلى ان النتيجة المستخلصة منها جميعاً أنّ الراسخين يعلمون تاويل المتشابه ، إمّا على نحو العموم ، أو - وهو اقل ما تتحمله الآية - انهم يعلمون المتشابه في سبيل الاجمال ، ولا يعلمه بعينه وتفصيلاً الا الله تعالى .

وحتى مع كون الواو للاستئناف ، فانه يؤول قوله تعالى على لسان الراسخين : { **يقولون امنا به** } أنه (استئناف جملة استغني فيه عن حرف العطف كما استغني في قوله تعالى : { **سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم** }[٣٥٦] (الكهف/٢٢) .

وامّا المراد بالتأويل في الآية لا محالة هو (المتأوَّل) ؛ لانه قد يسمى تاويلاً ، وهو مالا يعلمه العلماء ، وان كان الله عز وجل عالماً به ، كنحو قيام الساعة ، ومقادير الثواب ، والعقاب ، وصفة الحساب ، وتعيين الصغائر ..)[٣٥٧] .

ويخصص صفة الرسوخ في العلم المقصودة في الآية بالأئمة (عليهم السلام) في تفسير اية كريمة اذ يقول : (... ثم وصف الأئمة (عليهم السلام) فقال تعالى : { **التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله** } (التوبة/١١٢) ، الا ترى انه لا يصح ان يامر بالمعروف الا من قد عرف المعروف كلّه حتى لا يخطيء فيه ، ولا يزل ، ولا ينسى ، ولا يسئل ، ولا ينهى عن المنكر الا من عرف المنكر كلّه واهله . ولا يجوز لاحد ان يقتدي ، ويأتم الا بمن هذهِ صفته ، وهم الراسخون في العلم الذين قرنهم الله تعالى بالقرآن ، وقرن القرآن بهم))[٣٥٨] .

([٣٥٥]) الامالي ١: ٤٤٠ .
([٣٥٦]) المصدر نفسه .
([٣٥٧]) المصدر نفسه ١ : ٤٤١ .
([٣٥٨]) الآيات الناسخة والمنسوخة ص ٣٨ .

ومن خلال تعريفه للمتشابه ، نجد الشيخ الطوسي يؤكد امكانية علم الراسخين بتأويله ، فانه يوحي بقسمته على : ما يمكن ان يعلم من قبل العباد ، وما اختص الله تعالى به . ذلك ان المتشابه عنده هو (مالا يعلم المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدل على المراد منه)[٣٥٩] فما تم له هذا الاقتران اذن ينكشف ويرتفع تشابهه ، ويعود محكما ، وما لم يحصل معه ذلك الاقتران يبقى في دائرة التشابه ، وهذا ما ينطبق على المتأول .

كما يمكن استفادة ذهابه إلى امكان العلم بتأويل المتشابه في تقسيمه لمعاني القرآن على اربعة اقسام [٣٦٠] :

الأول : ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه ، ولا تعاطي معرفته ، وذلك مثل قوله تعالى : { **يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي** ... } (الاعراف/١٨٧) .. وهذا القسم هو اجلى مصاديق المتشابه الذي يمكن ان يكون سنداً للقائلين بالاستئناف في الواو الواردة في الآية ؛ اذ ان هذا القسم يقع في دائرة مالا يعلمه الا الله تعالى وليس للراسخين إلى علمه من سبيل ، بل لا يجوز الخوض فيه . ولا شك ان اتباعه مستلزم للزيغ الذي عبرت عنه الآية الكريمة .

الثاني : ما كان ظاهره مطابقاً معناه . فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها .

الثالث : ما هو مجمل لاينبيء ظاهره عن المراد مفصلاً ، مثل قوله تعالى : { **اقيموا الصلاة وآتو الزكاة** } (سورة البقرة/٤٣) .... ومثل هذا تفصيلياً لا يستخرجه الا النبي (ﷺ) ووحي من جهة الله تعالى . فتكلف القول في ذلك خطأ ممنوع منه .

الرابع : ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين ، فما زاد عنهما ، ويمكن ان يكون كل واحد منهما مراداً ، فهذا مالا ينبغي ان يقدم احد به ،

---

(٣٥٩) التبيان : ٣: ٣٩٥ .

(٣٦٠) المصدر نفسه ١ :٥ (بتصرف) .

فيقول : ان مراد الله فيه بعض ما يحتمل الا بقول نبيّ او امام معصوم ، وباستحضار تحديده السابق الذكر للمتشابه نجده ماثلاً في هذا القسم .

فتقسيم الطوسي يمكن ان نلحظ منه توزيعاً للخطاب القرآني حسب مراتب البيان والوضوح في الدلالة فيه ، فاشده ابهاما يقع في دائرة الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى ، وهو متشابه ليس لأحد تكلف القول فيه ، وثم يمكن معرفته بعد ان يخضع لضوابط الخطاب نفسه ، وقدرته على الكشف عن دلالاته (رد المتشابه للمحكم) ، او بتحقيق وظيفة النبوة والإمامة كمرجعية للبيان فيه ، مما يشكل مصداقاً لصفة الرسوخ في العلم .

وهو يؤكد وجود هاتين المرجعيتين لرفع التشابه (الطارىء) على النصّ بالرجوع اليهما .

فالمرجعية الأولى تتمثل في النصّ نفسه في قسمه ، الأول مما ورد في الآية وهو المحكم .

اذ المحكم هو (ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ، ولا دلالة تدل على المراد ؛ لوضوحه ، نحو قوله تعالى : { **ان الله لا يظلم الناس شيئاً** } (يونس/٤٤) . وقوله تعالى : { **ان الله لايظلم مثقال ذرة** }[٣٦١] (النساء/٣٩) .

ولانه بهذه الدرجة من وضوح الدلالة ، فان له مرجعية ، ويمثل اصلاً يقاس اليه المتشابه ، وهو ما عبرت عنه الآية بقوله تعالى : { **ام الكتاب** } اذ معنى ذلك (اصل الكتاب الذي يستدل به على المتشابه ، وغيره من امور الدين)[٣٦٢] .

ونلاحظ ان تطبيق مصداقية هذهِ المرجعية الأولى اخذت مكانتها الكبيرة عند الشيخ الطوسي في تفسيره للمتشابهات ؛ اذ يردها إلى تلك المحكمات التي هي اصولها . فمن الامثلة التطبيقية على ذلك - مثلا[٣٦٣] - قوله تعالى : { **ربنا لا تحملنا مالا طاقة لنا به** }

([٣٦١]) التبيان ٣ : ٣٩٥ .
([٣٦٢]) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٥ .
([٣٦٣]) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٧ .

(سورة البقرة/٢٨٦) . فظاهر الآية احتمل تكليف المشاق ، واحتمل تكليف مالا يطاق ، وأحد المعنيين لا يجوز عليه تعالى لقوله :

{ **لا يكلف الله نفساً الا وسعها** } (الطلاق/٧) وهو المحكم والاصل ، فيرد اليه ويؤخذ بما وافقه من الاحتمالين وكذلك في قوله تعالى : { **قل كل من عند الله** } (النساء/٧٧) فرددناه إلى المحكم الذي هو قوله تعالى : { **ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون** } (آل عمران/٧٨) .

اما المرجعية الثانية فهم الراسخون في العلم وهم الأئمة (عليهم السلام) اذ انهم يعلمون تأويل المتشابه ، حيث نجد ان الشيخ الطوسي ليؤكد هذا المعنى ، فهو لا يقول بعطف ، ولا استئناف صراحة ، وانما -في تلميح إلى عدم الحاجة إلى ذلك - يقتطع من الآية ما يدل على رأيه صراحة من خلال التطبيق الفعلي لما يراه في تفسيرها ، اذ يقول : (((وما يعلم تأويله)) أي تفسيره ((الا الله والراسخون في العلم)) يعني الثابتين فيه)[٣٦٤] .

ونحن نلاحظ هنا اثر الروايات الواردة عن اهل البيت (عليهم السلام) في هذا التقسيم . وقد مرت بنا سابقاً - كما نلاحظ اثر الروايات في عموم تفسيره (التبيان) الذي جاء مصداقاً مهماً من مصاديق المنهج الاثري في تفسير القرآن الكريم [٣٦٥] ، كما كان يمثل تفسيراً اعتمد الراي والمعقول في منهجه .

واذا كان للسابقين بعض الرشحات في بيان الأسس المنهجية المعتمدة في فهم النصّ ، فان العلامة الحلي قليلاً ما يتعرض إلى تحديدها ، وانما يذهب مباشرة إلى توظيفها تطبيقياً . فعلى الباحث في ذلك ان ينتزعها من خلال تلك التطبيقات . فنحن نجده في منهجه الكلامي الذي ميزته العقلنة في جزئياته ومراحله كلها قد وظف الأسس المنهجية ، والاستدلالات المنطقية في استنباط أصول العقيدة ، وهو ما يلحظ جلياً في موقفه من (المتشابه) تحديداً والذي يؤطر فيه لعلاقة

---

(٣٦٤) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٩ .

(٣٦٥) لاحظ بعض النماذج لتفسيره النصوص في ضوء الاخبار ، وهي كثيرة جداً منها - مثلاً - المصدر نفسه ٢: ١٢١ ، ٢: ١٦٨ ، ٤: ٢٤٢ ، ٥: ٣٩٣ ، ٥: ٤٠١ وغيرها .

متينة مع الإمامة ، انطلاقاً من (العِدلية) للكتاب بدلالة حديث الثقلين ، و (الخلافـة) للرسـول (ﷺ) وسـنته (المبينـة) فهمـا اطـاران لعلاقـة المعصوم (الإمام) بالنصّ القرآنيّ .

فوجود المتشابه في النص القرآني يشكل منطلقاً اساسياً للاستدلال على وجوب الإمامة اولاً ، وعصمة الإمام ثانياً ، عند العلامة الحلي ، اذ يستدل على ذلك بآية المتشابه ، ووجه الاستدلال عنده ان أي تاويل للنصّ القرآنيّ يخضع للاحتمـال ، ولا يفيـد اليقـين ؛ إذ ان (الغلـط فـي التأويـل ضـلال محذور ، وحذر عنه في غاية التحذير وكل غير معصوم يمكن ان يكون كذلك . والإمام ثابت لوجوب الإمامة . فالإمام معصوم)[٣٦٦] .

وبعد ان يقرر قطعية تأويلهم (عليهم السلام) للقرآن ، فضلاً عن اصل معرفتهم بتأويل المتشابه ، يؤكدها ببيان نسبية التشابه ، اذ هو خاص بغيرهم . فمعهم لاوجود للتشابه ؛ اذ ينكشف لهم المراد منه ، ويكتسب ذلك الكشف يقينية تامة . يقول (... ان التشابه والاجمال إنما هو لاحتمال النقيض ، وهو من عدم العلم اليقيني ، فاما من علم يقيناً جزماً بمراد الله تعالى من هذا اللفظ ، وهم المعصومون الذين هم المتقوم حقيقة ، وغيرهم بالمجاز ، فانهم يعلمون دلالة اللفظ يقيناً ، ومراد الله تعالى منه ، فلا يكون مجملاً ، او متشابها بالنسبة اليهم)[٣٦٧] .

ونجده يستفيد هذهِ الخصوصية للمعصوم ، واستمرار وظيفته المبينة للنصّ ، وكشف التشابه عنه مع تحديده لدور كل من طرفي النصّ : الكتاب نفسه ، والسنة الشارحة له ، واثرهما في الاستدلال . عند حديثه عن الآية الكريمة ، قوله تعالى : { **وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم** } (سورة البقرة/٢١٣) ، اذ يحدد وجه الاستدلال بها بـ (ان الاختلاف) (وقع) في التأويل لا التنزيل ، وقوله تعالى : { **من بعد ما جاءتهم البينات** } ليس المراد حصوله لهم بالفعل ، بل المراد نصب ما يصلح ان يفيد العلم يكون بغياً ، وهو (أي ما يصلح ان يفيد العلم) إمّا عقليّ أو نقليّ] ، ثم يبين الموقف من العقل

---

[٣٦٦] الالفين ٤١٢ .

[٣٦٧] المصدر نفسه ٣١٠ .

وحاكميته النسبية ، سواء عند المخالف ، ام الموافق ، فيقول (والأول ((العقلي)) لا يصلح عند المخالفين مطلقاً ، وأما عندنا ، فلأنه ليس بعام في سائر الاحكام والتأويلات ، فتعين الثاني ((اي النقل))) .

(والنقل إمّا قرانيّ أو نبويّ ولما كان البحث في تأويل الكتاب مع وجوده فلزم الانتقال للسنة . ولما كانت (ليست شاملة للاحكام التي لا تتناهى ؛ ولأنها تحتاج إلى بيان تأويل لها ، فان اكثرها مجملات ، وعمومات ، ومجازات ، واحتمالات ، فليس الا المعصوم ؛ لأنّ قول غيره لا يكون بينة ويكون الاختلاف بعده بغياً ؛ لأنّ البينة ما يفيد العلم اليقيني . ولهذا جعل الاختلاف بعده بغيا)[٣٦٨] .

وخلاصة القول في علم تأويل المتشابه عموماً ، والموقف من الآية الكريمة ، وقوله تعالى : { **وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ..** } لا سيما انّ الغالبية العظمى - ان لم نقل الجميع - من الإمامية على ان الواو في الآية عاطفة ، وان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه[٣٦٩] .

وما يميل اليه الباحث في هذهِ المسألة ان خلطاً قد وقع في معنى التأويل الجأ إلى هذا الاختلاف ، حيث جاوز المختلفون المعنى القرآني المراد من التأويل ، وبنوا عليه أصل الاختلاف ، وهو ما سنقف عنده في مبحث التأويل .

فالواو - هنا - يصح ان تكون عاطفة ، اذا اردنا بالتأويل في الآية تفسير الآية المتشابهة تفسيراً لفظياً مما يمكن ان يعلمه اهل اللسان وفنونه ، وما يكشف عنه (اصل الكتاب) من دلالات ومفاهيم . اما حقيقة معناها

([٣٦٨]) الالفين ٣٠١ .

([٣٦٩]) ينظر مثلاً : الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) : حقائق التأويل ٥ : ١٢٨ ، الطبرسي : مجمع البيان ٢: ٤٠١ دار احياء التراث العربي بيروت ١٣٧٩ هـ ، ابن شهر اشوب : متشابهات القرآن ٢: ٢٤١ ، السيد عبد الله شبر (ت ١٢٤٢ هـ) : تفسير شبر ص ٨٦ دار الكتب العلمية بغداد ، السبزواري : مواهب الرحمن ٥: ٤٧ ، واما السيد الطباطبائي صاحب الميزان فيرى ان القرآن يدل على جواز العلم بتأويله لغيره تعالى ؛ وأمّا هذهِ الآية ، فلا دلالة لها على ذلك ، وهو ينطلق - هنا - من خصوصية معنى التأويل فيما يراه ، وهو غير ما فهمه الآخرون من معنى يشير إلى حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر .

الذي تؤول اليه - وهو المعنى القرآني المراد بالتأويل - فهذا مالا يعلمه الا الله تعالى .

كما يصح ان تكون الواو استئنافية ، اذ ان حقيقة ما تؤول اليه المتشابهات خافية على غيره تعالى ، لكنهم يعلمون تفسير الفاظها ، ويبنى ذلك عند الباحث على ان القرآن الكريم يدل عليه من ناحيتين :

الأولى - تعبيره باتباع المتشابهات من قبل من في قلوبهم زيغ . وهذا يعني ان لها مفهوماً يفهمه الناس . ولولا ذلك لماصح ان يطلق لفظ (الاتباع) .

الاخرى - ان القرآن كتاب هداية وبيان ، وقد وصف نفسه بأنه تبيان لكل شيء ، فكيف لا يكون مفهوماً بعمومه فضلاً عن المتشابهات منه ؟!

ومن جانب آخر ، فان الآية قد عينت اصلا يُرجع اليه لمعرفة المتشابهات ، وهو (المحكم) الذي يردّ اليه ، فلا شك في ان هذا الردّ الى المحكم ، والمقايسة إلى اصوله ، وقواعده مما يمكن لكثيرين ، وقد مارسه كل مفسري القرآن الكريم ، وبالتالي يمكن معرفة ما تكشفه (المحكمات) من تشابه (المتشابهات) ، فتبين امكان معرفة تاويل المتشابه ، بمعنى تفسيره اللفظيّ الذي اشرنا اليه .

ويبدو أن للروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) - مما تناوله في المبحث الأول في تخصيصها الرسوخ بهم (عليهم السلام) - مدخلية في تأويل متكلمي الإمامية ومفسريهم للآية بالتخصيص .

والحق ان تلك الروايات يمكن ان تعدّ من باب الجري والانطباق حيث يمكن ان تتعدد المصاديق التي تشملها الآية ، ويكون الأئمة (عليهم السلام) من تلك المصاديق ، بل اجلاها تحققاً بعد الرسول (ﷺ) .

ونستذكر هنا اشارة الإمام علي (عليه السلام) إلى علم الرسول (ﷺ) بتأويل المتشابه[٣٧٠] ، ومن ثم - بحسب أصول الإمامية - علم الأئمة (عليهم السلام) به ايضاً .

---

(٣٧٠) نهج البلاغة ٤٤ .

المطلب الثالث : حكمة وجود المتشابه في القرآن

ومما يتصل بالمتشابه في القرآن ، وتنسحب آثاره على اسس المنهج عند الإمامية قضية الحكمة من وجوده في القرآن الكريم .

يقول الشيخ الطوسي : انها تتمثل في (الحث على النظر الذي يوجب العلم دون الاتكال على الخبر من غير نظر ، وذلك انه لو لم يعلم بالنظر ان جميع ما يأتي به الرسول (ﷺ) حق يجوز ان يكون الخبر كذباً ، وبطلت دلالة السمع وفائدته ، فلحاجة العباد إلى ذلك من الوجه الذي بيّناه ، انزل الله متشابهاً . ولولا ذلك لما بان منزلة العلماء وفضلهم على غيرهم ؛ لأنه لو كان محكماً كله لكان من يتكلم باللغة العربية عالما به ، ولا كان يشتبه إلى احد المراد به ، فيتساوى الناس في علم ذلك ، على ان المصلحة اقتضت ذلك ، وما انزله محكماً فلمثل ذلك)[٣٧١] ويؤكد الطبرسي في تفسيره هذا المنظور في حكمة المتشابه الذي لولا وجوده لاكتفى الناس بالخبر عن النظر ولينتج عن ذلك ان (لا يتبين فضل العلماء على غيرهم ، ولكان لا يحصل لهم الثواب النظر ، وإتعاب الخواطر في استنباط المعاني)[٣٧٢] .

ويرى الفيض الكاشاني اهمية هذا المنظور ، وضرورة وجود المتشابهات في النصّ ؛ لضرورة تفرضها طبيعة النصّ نفسه ، ويوحي بها اصل المتشابه وخصوصيته ؛ اذ ان المتشابهات محتملات ، لا يتضح مقصودها الا بالفحص والنظر ؛ ليظهر فيها فضل العلماء الربانيين في استنباط معانيها ، وردها إلى المحكمات ، وليتوصلوا بها إلى معرفة الله وتوحيده)[٣٧٣] .

ويلتفت السيد السبزواري الى ان حكمة وجوده مرتبطة باصل السبب في وقوعه ؛ اذ التشابه انما يحصل في رأيه بسبب القصور في العقول ،

---

(٣٧١) التبيان ٣: ٣٩٦ وينظر المصدر نفسه ١: ١١ .
(٣٧٢) مجمع البيان ١: ٤١ .
(٣٧٣) تفسير الصافي ١: ٢٤٦ .

وعدم الاحاطة برد المتشابه للمحكم . وبالتالي فحكمة وجوده تتمثل في عدم درك العقول وعدم احاطتها بالحقائق القرآنية ، والا فلا قصور في نفس الآيات المباركة بعد رد بعضها إلى البعض ..)[٣٧٤] .

وهذا ما يرجحه الباحث في المسألة ؛ اذ ان الخطاب القرآنيّ جاء محيطاً في خطاباته بالمراتب المتصورة في الفهم والادراك في العقل الانساني جميعها ، وبما ان عليه أن يغطي في نص واحد هذهِ المراتب على اختلافها ؛ فقد جاءت نصوصه مستوعبة للواقع (الموجود) فعلاً من الاستعدادات والقدرات ، وللحد الاعلى المتصور من تراكمها وترقيها . وقد قال الرسول (ﷺ) (بعثنا معاشر الانبياء لنكلم الناس على قدر عقولهم)[٣٧٥] .

ذلك ، فضلاً عن أن وجود المتشابه في القرآن في رأي الباحث كان الشرارة الأولى التي شكلت منطلقات العقل الاسلامي للتعامل مع النصّ ، ولبروز ملامحه ، كرؤية ومنظور لمركزية الخطاب ومرجعيته بشكل خاص ، ولتشكيل تصور عام للعقل المخاطب بالنصّ القرآني ، ودعوته بل منهجه القائم على التدبر والتفكر في آفاق هذا النصّ ، والسير معه في ترقياته ، غوصاً في استنباط أصول المنظور الالهي للوجود عموماً ، وللعقيدة بشكل خاص ولتؤكد حالة اخرى تتمثل في خصوصية من تتحقق فيه القدرة على الاحاطة التامة بتأويل المتشابه ، وكشف معانيه ، وبيان مدلولاته ، والاشارة اليه كجهة ، ينبغي تمثل مرجعيتها في هذا الكشف والبيان ، وهم من تحقق فيهم معنى الرسوخ الموصوف في الآية . فوجود المتشابه له صلة كبيرة بالعقل الانساني المخاطب بالنصّ القرآني ، وهو ضرورة عُقلية تفرضها خصوصية النصّ من جهة ، وخصوصية المخاطب به ، ومراتب فهمه من جهة اخرى ، وتعيين مرجعية انكشاف معانيه في جهة يحصل معها اليقين بكشف دلالاته من جهة ثالثة .

([٣٧٤]) المواهب ٥: ٨٥ .

([٣٧٥]) سنن الترمذي ١١: ٥٣ .

الفصل الثالث

أسس التأويل وتطبيقات المنهج

المبحث الأول : حقيقة التأويل

أولاً : التأويل لغة

التأويل من الأول ، أي الرجوع إلى الأصل . ومنه : الموئِل الذي يُرجع اليه[٣٧٦].

قال الجوهري : التأويل تفسير ما يؤول اليه الشيء . وقد أوّلته ، وتأوّلته بمعنى[٣٧٧].

وقال ابن منظور : الأول : الرجوع . آل الشيء يؤول مآلاً : رَجَعَ . وأوّل اليه الشيء : رَجَعَه[٣٧٨].

واوّله ، وتأوّله : فسره . وقوله عز وجل : { **ولما يأتهم تاويله** } (يونس/٣٩) ، أي لم يكن معهم علم تأويله ... وفي حديث ابن عباس (رض) قوله (ﷺ) عبر قوله : (اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل) .

وقال ابن الأثير : هو من آل الشيء يؤول إلى كذا ، أي : رجَع ، وصار اليه . والمراد بالتأويل : نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلي إلى ما يحتاج إلى دليل ، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)[٣٧٩] .

([٣٧٦]) الراغب الاصفهاني : المفردات في غريب القرآن ٣ ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة البابي الحلبي ١٩٦١م .

([٣٧٧]) الجوهري : تاج اللغة وصحاح العربية ٤: ١٦٢٧ مادة (اول) ، تحقيق احمد عبد الغفور عطا ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٦م .

([٣٧٨]) لسان العرب ١٣: ٣٣ (مادة اول) ، المطبعة الاميرية ، بولاق ، مصر ، ط١ ، ١٣٠٢ هـ .

([٣٧٩]) ينظر : المصدر نفسه ١٣: ٣٤ .

وفي قوله عز وجل { **هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله** } (الاعراف/٥٣) ، قال أبو اسحق : معناه : هل ينظرون الا ما يؤول اليه امرهم من البعث ، وما يؤول اليه الأمر عند قيام الساعة)[٣٨٠].

ولا يخفى ماللاستعمال اللغوي من اثر بارز في تحديد مفهوم اللفظ في اية لغة . وعلينا من هذا الباب تحديداً ان نستحضر حدود هذا الاستعمال في العربية للفظ التأويل ، والذي يكاد يتحدد إجمالاً بما يرجع اليه الشيء ، ويصير ، ويجب ان نستحضر ذلك عند بحث موقف اهل الاصطلاح والقرآن الكريم من القضية .

ثانياً : التأويل اصطلاحاً

يقول الشيخ الطوسي : أن التأويل هو (التفسير ، وأصله المرجع ، والمصير)[٣٨١].

وهو تعريف يشير إلى شقين من الدلالة يتعلق أولهما باللفظ وكشف معانيه ، وثانيهما بحقيقة أخرى يؤول اليها مدلول اللفظ ، ويمثل مصيرها الذي ترجع اليه .

ويؤكد هذا المعنى عند تفسيره لقوله تعالى : { **بل كذبوا بما لم يحيطوا به علماً ولما يأتهم تأويله** } (يونس/٣٩) .

قال : معناه ما يؤول أمره اليه وهو عاقبته . ومعناه : متأوله من الثواب والعقاب[٣٨٢] .

ويكاد العلامة الحلي ان يتطابق في تعريفه مع رأي الغزالي ؛ فالتأويل عنده (احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه)[٣٨٣] .

([٣٨٠]) المصدر نفسه : ١٣ : ٣٥ .

([٣٨١]) التبيان ٢: ٣٩٩ وأكده في تفسير قوله تعالى : { .. **وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم** } قال : (معناه تفسيره) ظ : المصدر والصفحة أنفسهما .

([٣٨٢]) المصدر نفسه ٥ : ٤٣٦ .

ونلمح عند ابن رشد (ت : ٥٩٥ هـ) تحديداً للمعنى الاصطلاحي للتأويل بدلالة اللفظ المنقولة بدون الاستناد إلى الأصل اللغوي ، وهو تعريف تابعه عليه الكثيرون ، وصار معتمداً عند الباحثين ، وبنى عليه اسس منهجية في التوفيق بين الشريعة والحكمة فالتأويل عنده (اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان أهل العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الاشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي)[٣٨٤] ومع التوسع الكبير عند الباحثين في تعداد تعريفات التأويل فلسنا بحاجة إلى استقصائها بما يوقع في التكرار بقدر ما نحن بحاجة إلى تحديد اطار عام . وما أوردناه كاف لذلك . وما يهم في هذهِ التعريفات ان أغلبها يقيّد مدلول التأويل بما يتمثل في اخراج اللفظ عن دلالته الحقيقية الموضوعة في أصل اللغة . وهذا ما يستدعي التوقف عنده ، ويستلزم مقدمة مختصرة قبل الولوج إلى تفصيلاته .

فهذه التعريفات اصطلاحية . والتعريف الاصطلاحي كما نفهم هو ما تعارف عليه أهل الاصطلاح من وضع لفظ ما ؛ ليدل على معنى معين يتبادر إلى الذهن عند اطلاق ذلك اللفظ . والى هذا الحدّ ، فالمعنى الاصطلاحي قد أبتعد عن الأصل اللغوي الذي استقر على ان التأويل من الأول بمعنى الرجوع ، فالتأويل ما اليه المصير والرجوع .

فالحقيقة العرفية للفظ التأويل ثم الابتعاد عنها في الاصطلاح ، وقيدت دلالاتها فيه باطار يتعلق بابعاد بلاغية ، وينفلت إلى اطار الأصل اللغويّ .

ثالثاً : التأويل في الأستعمال القرآني

ما حال الحقيقة الشرعية هنا ؟ نلاحظ أن الخطاب الشرعي (القرآن) التزم باصول اللغة ، وتقيد بوضع اللفظ فيها ، وكان أكثر قربا بل تطابقاً مع ذلك الأصل وأكثر شمولية في تحديد أبعاد المصطلح

---

(٣٨٣) مبادئ الوصول إلى علم الاصول ص ١٥٥ تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال مطبعة الأداب النجف ط ١ ، ١٩٧٠ .

(٣٨٤) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط ٣ ١٩٨٦م .

في حالاته المختلفة التي عبر المعنى الاصطلاحي عن جزء يسير من أبعادها .

فاذا علمنا أن الحقيقة الشرعية للفظ تتمثل في اللفظ الذي كان وضعه بيد الشارع ، وثابتا من قبله)[٣٨٥] بما يعطيه من قطعية الصدور ، ومن ثم المرجعية في التعبير عن الدلالات المرادة من اللفظ اذ ليس هناك أولى من الكتاب نفسه في بيان معاني المفردات الواردة فيه لو تتبعنا حركة المفردة في القرآن الكريم ، وما أضفي عليها من دلالات وأبعاد ، لوجدناها تشكل - منتظمة - الركائز الاساسية للمنظور الذي ترد فيه في كل مرة بما يكاد يتقاطع مع المعنى الاصطلاحي للفظ ، فلفظة التأويل ترد في القرآن الكريم سبع عشرة مرة في خمس عشرة آية[٣٨٦] ، اثنتان منها تردان في سورة آل

([٣٨٥]) المشكيني : مصطلحات الاصول ٩٥ (بتصرف) ، المطبعة العلمية ، قم ، ايران د.ت .

([٣٨٦]) ت - السورة ورقم الآية :

١ ، ٢ - آل عمران ٧ : { ... **فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ...** }

٣ - النساء : { .. **فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً** }

٤ ، ٥ - الاعراف ٥٣ : { **هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ..** }

٦ - يونس ٣٩ : { **بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله** }

٧ - يوسف ٦ : { **وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ..** }

٨ - يوسف ٢١ : { **وكذلك مكنّا ليوسف في الارض ولنعلمه من تأويل الاحاديث** }

٩ - يوسف ٣٦ : { .. **نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين** }

١٠ - يوسف ٣٧ : { **قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله ...** }

١١ - يوسف ٤٤ : { **وما نحن بتأويل الاحلام بعالمين** }

عمران في آية المتشابه وهي قوله تعالى : { **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ..** } (آل عمران/٧) ، في هذا الموضع فقط يمكن أن يجد أصحاب المعنى الاصطلاحي ما يؤيد رأيهم - من زاوية - حيث أضيف هنا إلى الآيات المتشابهة إذا أوحت الآية نفسها بهذا الامكان ، مع ما يمكن أن يدعم ذلك من تضمّن حد المتشابه للاحتمالية ، والابهام في المعنى . وقد أوحت الآية بانكشافهما بالتأويل اما الآيات الأخرى ، فينبغي التوقف عندها طويلاً ، فهذه الآيات جميعاً تدل بوضوح على ان التأويل الوارد فيها جاء بمعنى مختلف عما ذهب اليه أهل الاصطلاح ، ووقعوا فيه من الخلط .

اذ أن الآيات لا تشير أبداً إلى أنها قصدت معنى التفسير ، أو بيان مدلول الالفاظ الا بكثير من التجوز والاتساع .

فالاستعمال القرآني للفظ يستحضر أكثر الابعاد التي احتواها الأصل اللغوي ، وأهمها ، وهو الرجوع والمصير الذي يؤول اليه الشيء الذي اضيف التأويل اليه . وهو في هذهِ الآيات الخمس عشرة يجيء بمعنى الامر العلميّ الذي يقع في المآل تصديقاً لخبر ، أو رؤيا يراها نائم ، أو لعلم أحيط بالغموض ، وقصد به شيء أبهم وتُرك كشفُه للمستقبل .

---

١٢ - يوسف ٤٥ - ٤٦ : { **انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات ..** }

١٣ - يوسف ١٠٠ : { **.. يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا ..** }

١٤ - يوسف ١٠١ : { **رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث** }

١٥ - الإسراء ٣٥ : { **وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا** }

١٦ - الكهف ٧٨ : { **سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا** }

١٧ - الكهف ٨٢ : { **.. ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا** }

ولما كان الاستعمال القرآني هو الاطار المرجعي للكشف عن دلالة اللفظ في المنظور القرآني ، فلابد هنا - اذن - من تحديد المفردة بذلك الاطار . وهذا ما يجعلنا نستبعد المعنى المصطلح عليه ، ولا ندعي أنه هو مراد الله تعالى من اطلاق المفردة ، فالتأويل في المعنى القرآني ليس مفهوماً يمثل مدلولاً للفظ وانعكاساً عنه ، بل أن ما يمكن أنتزاعه من هذهِ الآيات أنه (من الامور الخارجية العينية ، واتصاف الآيات بأنها ذات تأويل من قبيل الوصف بحال المتعلق ، وان اطلاق المعنى الاصطلاحي عليه هو استعمالٌ مُولّد نشأ بعد نزول القرآن وهذا المعنى لم يكن خافياً على بعض المفسرين القدماء ، خصوصاً أنه يستمد أصوله من الأصل اللغوي للمفردة .

وكان من أوائل من التفت اليه ابو علي الجُبائي (ت ٣٠٣ هـ) اذ المراد بالتأويل كما يرى (مصائر الامور وعواقبها)[٢٨٧] .

واستدل بقول تعالى : { **هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله** ... } (الاعراف/٥٣) أي : مصيره وعاقبته .

وهذا المعنى أكده من بعده الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) ، وقال في ذلك : (... وهذا المعنى يلامح ما نحن في ذكره ؛ لأنّ الجزاء هو الشيء الذي آلوا اليه ، وحصلوا عليه)[٢٨٨] .

والملاحظ ان جذور هذا التحديد ترجع إلى أوائل المفسرين ، اذ نلاحظ ان معنى الجزاء يرد عند مجاهد في تفسيره للآية الكريمة ، قوله تعالى : { **ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلا** } (النساء/٥٩) . إذ يرى أنه تعالى أراد بالتأويل هنا : الجزاء على الاعمال[٢٨٩] .

وينبه القاسمي على أسبقية السلف في الالتفات إلى هذا المعنى مفصلاً أبعاده المتصوَّرة ؛ إذ التأويل هو ما أوّل اليه الكلام ، أو يؤول اليه ، أو يؤوّل اليه ، والكلام انما يرجع ويعود ويستقر إلى حقيقته التي هي عين المقصود به ، كما قال بعض السلف في الآية : { **لكل نبأ مستقر**

---

(٢٨٧) ظ للتفصيل الشريف الرضي : حقائق التأويل ١٢٨ - ١٢٩ .
(٢٨٨) المصدر نفسه .
(٢٨٩) ينظر الطوسي : التبيان ٣ : ٢٣٧ .

ومستودع } (الانعام/٦٧) ، أي : لكل نبأ حقيقة ، فاذا كان الكلام خبرا فالى الحقيقة يؤول ويرجع ، واذا كان طلباً فالى الحقيقة المطلوبة يؤول ويرجع ... واذا كان وعداً ووعيداً ، فالى الحقيقة المنتظرة يؤول ويرجع ، كما روي عنه (ﷺ) أنه تلا قوله تعالى : { **قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً** ... } (الانعام/٦٥) قال : أنها كائنة ، ولم يأت تأويلها بعد)[٣٩٠] والملاحظ على الرواية هنا أنها تعيد جذور هذا المعنى إلى الرسول (ﷺ) ، وهو الناطق بلسان القرآن . وهذا يؤكد ما قدمناه من كونه الحقيقة الشرعية للفظ . والقاسمي يرجع استفادته للمعنى إلى ابن تيمية (٧٢٨هـ) ، وينسبه اليه ، والحق أنه ليس السبّاق اليه كما تبين لنا ، فقد سبقه الجُبائي ، والشريف الرضي بحوالي أربعة قرون .

والثمرة المترتبة على هذهِ القضية عموماً تتمثل فيما ينعكس على تفسير آية آل عمران الذي قيده أهل الاصطلاح بمعنى التفسير ودلالة اللفظ في الوقت الذي أستعمله القرآن بمعنى مختلف . والمخرج من هذهِ القضية وما ينعكس عنها على موقف المفسرين والمتكلمين من الواو الواردة في قوله تعالى : { **وما يعلم تأويله الأ الله والراسخون في العلم** ... } هو ما قدمناه في موضوع المتشابه من رأي في ان الآية يمكن أن تتحمل كلا الامرين العطف ، والاستئناف .

فيكون المعنى الاصطلاحي للتأويل بذلك منطلقاً للقائلين بالعطف ، وعائداً إلى تفسير اللفظ ، وكشف دلالاته ، فيكون الراسخون عالمين بالتأويل ، ويكون المعنى القرآني بالمقابل حاضراً ، ومؤيداً للقائلين بالاستئناف ، اذ التأويل بحدود الاستعمال القرآني يشير إلى تفسير المعنى ، والمآل الذي يصير اليه المتعلق الذي أضيف اليه لفظ التأويل ، ويكون علمه بالتالي خاصاً بالله تعالى ، وليس للراسخين اليه طريق .

---

(٣٩٠) القاسمي (محمد جمال الدين ت ١٣٣٢ هـ ١٩١٤م) : محاسن التأويل (تفسير القاسمي) ٤ : ٧٦٨ دار أحياء الكتب العربية وفق على طبعه وتصحيحه محمد فؤاد عبد الباقي ط١ ١٣٧٦هـ ١٩٧٧م .

وهنا تعود إلى ساحة البحث قضية اختلاف المذاهب الكلامية الاسلامية تجاه قضيتين مهمتين في أصول العقيدة التي نتجت عن الموقف من الآيات التي تناولتهما بالتفصيل ، فضلاً عن اختلافهم الاقل وضوحاً في غيرهما .

القضية الأولى : الصفات الخبرية التي جاءت ظواهر الآيات القرآنية لتشير فيها إلى نسبة الجوارح والأعضاء ، وما يستلزم الجسمية والحلول ، حيث أختلفوا فيها بين جامد على الظاهر ، ومفوض ، ومؤول

والثانية : عصمة الأنبياء ، والاختلاف في فهم الآيات التي جاء في ظواهرها نسبة الذنوب والمعاصي إلى الانبياء (عليهم السلام) . فأختلفوا بين وسطي قائل بجواز بعض الذنوب ، وناسب للصغائر والكبائر إلى الانبياء ، ومنزه مطلق يؤول تلك الظواهر جميعها.

ويرى الباحث أن الأختلاف الحاصل في هاتين القضيتين بين المتكلمين إنما نتج عن الخيار الذي يلجأ اليه كل مذهب تجاه (الظواهر) القرآنية .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن الطرفين المتقابلين حيال الآيات المتشابهة هما طرفا افراط أوتفريط بين التجسيم والتشبيه ، أو التعطيل والتأويل المنفلت عن الأصول .

لذلك ينبغي - كما يرى الباحث - ضبط منظومة الحلول المتصورة للخروج من مغبة الوقوع بين هذا الافراط وذاك التفريط ، ويتمثل ذلك - فيما يرى - في تحديد المصطلحات وضبط حدودها خصوصاً انّ المصطلح يشكل قطب الرحمن في اية منظومة لمذهب كلامي ، وتصوره لاصول العقيدة .

ومنطلق هذا الاتجاه يتمثل في التركيز اولا في قضية كلية تتمثل في أن الكتاب والسنة هما الخطاب المركزي ، والمرجعية المطلقة ، وأن هذهِ المرجعية تتوافق مع العقل ، ولا يتصور أن يكون هناك نقاط تقاطع دائمية بينهما . وبالتالي فالتقاطع الظاهري الحاصل في تصور المتصدي لفهم النصّ ناتج عن الانطلاق من تصورات مسبقة لوجود مثل هذا التقاطع تتمثل في تحكيم أصول المذهب (الفهم) ومقايسة دلالات النصّ اليها .

ولما كانت هذهِ الأصول أحياناً متضمنة لهذا النقص في تحديد المصطلحات ، فقد حصل هذا القصور الذي أنتج الخلاف. ولما كان أكثر الخلاف بين الاتجاهات ينصب على ظواهر الآيات ، وتصور معارضتها للعقل ، فإن الباحث يعتقد أن الخروج من هذهِ الاشكالية يتم في اطار طريقين:

الأول : استفادة المرجعية المركزية للنصّ نفسه من خلال الآيات المحكمات ، والذي أشرته الآيات الكريمة نفسها كطريق لرفع التشابه برد المتشابهات إلى المحكمات، وبالتالي عودة المتشابه نصاً محكماً تتمثل فيه ما تقدّمه الآيات المحكمة من دلالاته. وهذا يستبعد الكثير من نقاط التقاطع بين الافهام المختلفة.

الاخر : تحديد أبعاد مصطلح الظاهر أولا، ومن ثمَّ تحديد إنعكاساته على النصّ الوارد فيه بأكمله فلا شك أن هناك فرقاً بين الظهور في لفظ واحد، والظهور في إطار جملة المفردات الواردة في السياق .

فورود لفظ اليد ، والعين ، والوجه ، والعرش مفرداً ... وغيرها. لاشك في أنه ينتج عنه تبادر المعنى الحقيقي لكل منها ممثلاً في العضو ، أو الجارحة. وإنما يتبادر إلى ذهن المتذوق لهذه اللغة ، والذي له معرفة ولو بسيطة بإصولها وميزاتها في مجالاتها التعبيرية ، بتضمنها الحقيقة والمجاز - يتبادر - المعنى الحقيقي الذي يقصده الشارع المقدس في خطابه فقولنا : يد مفردة، لاشك في أن المتبادر منها هو العضو، لكن قولنا فلان باسط اليد ، ولفلان عليّ يد بيضاء، لاشك في أن المتبادر منها معنى الجود في الأولى والتفضل في الثانية جريا على عادة العرب في الاستعمالات المجازية والاستعارية . ولا يعد مشابه ذلك المنهج في تفسير القرآن تأويلاً ، وإنمّا هو متابعة للظهور في النصّ القرآني ، وتمسك به في الحقيقة ؛ اذ يميز بين المفردة المقتطعة ، عن سياق الآية ، والمفردة في إطار السياق في الجملة الواردة فيها . وهذا ما يضطر اليه متطرفو الآخذين بالظاهر، ويمارسونه بدون أدنى شعور بالتناقض مع أصول فهم النصّ ، والتعامل معه في إطار لغته ، أو في لغة الأصول التي تسالم عليها المنتمون إلى الخط الفكري للمذهب .

ويعتقد الباحث أنه بذلك يزول الكثير من نقاط التقاطع الاخرى المفتعلة التي ربما تنتج عن تحكيم تصورات مسبقةٍ يحاكم في ضوئها النصّ بغض النظر عن بيانه الذاتي في تأشير الدلالات التي يقصدها من خطابه.

وقد مارس المسلمون عموماً ـ منذ صدر الدعوة الاسلامية ، ومع نزول أول النصوص القرآنية المتضمنة لمثل هذهِ الاستعارات والتجوزات ـ عملية فهم النصّ في إطار ما تعارفوه من أصول اللغة ، ومظلتها التعبيرية وهذا ما نراه واضحاً في تفسير النبي (ﷺ) وصحابته وتابعيهم (رض) ، وجاءت الروايات عند الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) زاخرة باصول هذا الاتجاه ، وموضحة لأبعادهِ وممارسة له تطبيقياً[391]، ومحددة لابعاد التأويل ، ومؤصله لمنهج الإمامية .

المبحث الثاني

أسس التأويل عند متكلمي الإمامية

ان متابعة إستقرائية لمؤلفات متكلمي الإمامية للبحث عن الأصول المنهجية المعتمدة والمتحكمة في تحديد ابعاد النظر التي تسقط بأضوائها على النصّ؛ لاستكناه دلالاته، ترفدنا بمجموعة من الأسس والضوابط والتحديدات ، نلاحظها تتناثر في عشرات المواضع من تلك المؤلفات متضافرة فيما بينها؛ لتشكل البناء المنطقي المرجعي الذي يمثل النسق المتبع في استنباط أصول المذهب الكلامي. فمتكلمو الإمامية يحكمون تلك الأسس، ويتابعونها في عملية توظيف تستحضر أصول التعامل مع النصّ في حركته وترقياته، متخلصة بذلك من كل العثرات التي يتصور احتمال الوقوع فيها عند المسير في ذلك بدون التقيد بها؛ اذ مع الانفلات من حدود هذهِ الأسس ، تفقد المنظومة المنتزعة ـ منظورا كلاميا ـ علاقتها مع النصّ الذي يمثل المركزية الفكرية الاساس ، كما تفقد ميزة التحلي بكونها مذهباً ينطوي على اطر

([391]) ينظر في ذلك عشرات الروايات في التوحيد للصدوق، والكافي للكليني، والاحتجاج للطبرسي .

منهجية ، واضحة ، واتجاه فكري ذي رؤية ومنظور محكوم باصول وضوابط ؛ ولا يشترط وجود تفاصيلها وجزيئاتها عندهم جميعاً ؛ اذ يكتفي بعضهم أحياناً في استحضار ضوابطها تطبيقاً عند إبداء آرائهم الكلامية بدون الاشارة اليها تحديداً، وهي تتوزع على تشكيل تصور متكامل عن التأويل ، تحديداً للأبعاد ، وبياناً للضوابط ، وتأشيراً للشروط في ممارستهِ ، مع التنبيه على أنهم في تأويلاتهم تطبيقياً او لاسس المنهج ، إنما يقصدون من التأويل في غالب الاحيان المعنى الاصطلاحي الذي أشرنا اليه . ولا يحضر المعنى القرآني هنا صراحة . وبالتالي فإنّ التأويل المعمول به - والذي تتضح ملامحه جلية في تطبيقاتهم للمنهج - يقوم على أساس المرجعيات التي سبق تحديدها في مبحث سابق ؛ ليستمد منها إطاره المنهجي ، ومشروعية طروحاته. وأقوى ما يستندون اليه - هنا - هو النصّ الوارد عن الأئمة (عليهم السلام)، لما يعتري النصّ القرآنيّ من أحتوانه المجمل والمتشابه وإن الكلام في تأويله والسنة تشمل الكتاب كله تفسيراً وبياناً وتخضع للاختلافات فيبقى ضرورة الإمام المعصوم المكمل لوظيفة النبوة - كما يرون - ويلاحظ - هنا - أنه ما من تأويل لآيةٍ في الكتاب عند أي مفسر، أو متكلم اماميّ ، الا ونجد له جذورا في رواية عن أحد الأئمة (عليهم السلام) في تفسيرها يذكرها صراحة كمستند لرأيه ، أو يكتفي بمواءمة الخطوط العريضة لدلالاتها .

ونظراً إلى الاتساع الكبير في طبيعة تعبير متكلمي الإمامية عن الأسس المتحكمة في عملية التأويل وعرضها ، وتكاثر المصاديق المؤكدة اياها . فان البحث يضطر إلى التقاط خطوطها العريضة التي تمثل الرؤية العامة الكلية لكل نقطة من تلك الأسس ، تاركاً ما ينطوي تحتها من تفريعات تقتضي متابعتها واستقراؤها تفصيلياً أن يتضاعف هذا المبحث مرات متعددة بما لامسوغ له ، ما دامت تلك الخطوط الكلية كافية للتعبير عن رؤية هؤلاء المتكلمين لتلك الأسس التي يمكن اجمالها في :

أولاً : إن التعامل مع النصّ ينطلق في أول خطواته من كلية مهمة تتمثل في أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يصرف الكلام الى عدّه استعارةً أو مجازاً الا بوجود الادلة العقلية القاطعة ، فضلاً عن أن التأويل إنْ تم بعد تمثل هذا الاساس فإن الأولى فيه ان يُحمل الكلام على الحقيقة ، تفعيلاً وتصديقاً لسمة القرآن الرئيسة ، وركيزة الخطاب فيه المتمثلة في أنه جاء على أصول

لغة العرب ، وموافقة أساليبها في التعبير . وقد عد (الشيخ المفيد) تأويل القرآن بما يزيله عن حقيقته ، وإدعاء المجاز فيه - بغير وجه قاطع - إبطالاً وإقداماً على المحظور[٣٩٢] .

وأكد المرتضى ذلك تطبيقاً بقوله : إنّ الاستعارة ليست أصلاً يجري في الكلام ، ولا يصح عليها القياس ، وليس يجوز ان تعدل عن ظواهر القرآن ، وحقيقة الكلام الا بدليل يُلجيء إلى ذلك[٣٩٣] .

وللطوسي على هذا الاساس معيارٌ لتحديد الحقيقة والمجاز تأكيدا لأهميته باعتباره ركيزة منهجية فاللفظ عنده يحكم بأنه حقيقة ، انطلاقاً من ظهور استعماله فيها (من غير أن يثبت ما يقتضي كونه مجازاً) من توقيف أهل اللغة ، أو يجري مجرى التوقيف ، فأصل الاستعمال يقتضي الحقيقة . وانما يحكم في بعض الالفاظ المستعملة بـ (المجاز) ؛ لأمر يوجب علينا العدول عن الأصل[٣٩٤] . وكلامه الأخير ظاهره إشتراط الدليل الصارف عن الحقيقة وعند البحث في تطبيقات المتكلمين ، نجد الكثير من الاشارات إلى تفريعات أخرى مؤكدة هذا الاساس المنهجي[٣٩٥] .

ثانياً : ان التأويل بعدّه سبيلا إلى دفع التناقض ، وتحاشي تحميل النصّ لدلالات تتناقض مع ركائز العقيدة وأصولها ، فهو إنّما يقع على الظاهر ، حين يخالف الدليل العقلي ، وإلا ، فالنصّ الذي يقطع بدلالته ، ولا يخضع للأحتمالية لا يخضع للتأويل .

يقول الشيخ المفيد في تسويغ لجوئه إلى التأويل ، وتأسيساً لمعيارية الدليل العقلي على الظاهر في حديثه عن إثبات العصمة للأنبياء على مذهب الإمامية (... لكنني عدلت عن الظاهر في مثل هذا لدلالة عقلية أوجبت علي العدول عنه كما توجب الدلالة عليّ المرور مع الظاهر عند عدم الدليل الصارف عنه ، وهي ماثبت من عصمة الانبياء (عليهم

---

(٣٩٢) الأفصاح ٨٩ .
(٣٩٣) الفصول المختارة ٢٥ .
(٣٩٤) تلخيص الشافي ٢ : ١٨٣ .
(٣٩٥) ينظر مثلاً : المفيد اجوبة المسائل السروية (رسائل المفيد) ٤٦ ، المرتضى : الامالي ٢ : ١٢ ، ١٧١ ، ٢٠٥ ، ٢١٧ ، العلامة الحلي - كشف المراد ٣٢٣ ، ٤٥٣ .

السلام)[٣٩٦] . ويحدد الشريف المرتضى لنفسه هذا الاساس معيارا يكاد يمثل مسحة عامة في عموم كتبه - وخاصة الامالي - حيث هيمنت بمعياريتها على تاويلاته الآيات الكريمة التي تناولتها وينسحب على عموم آيات القرآن الكريم ، إذ يقول : (فاذا ورد عن الله تعالى كلامٌ ظاهره يخالف مادلت عليه أدلة العقول ، وجب صرفه عن ظاهره - ان كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الادلة العقلية ، ويطابقها . ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى أقتضى ظاهرها الاجبار والتشبيه أو مالا يجوز عليه تعالى)[٣٩٧] . وقد أكد هذهِ القاعدة العامة في فهمه عند تعرضه للآيات الموحي ظاهرها بالتجسيم ، اذ يقول : (ولابد - مع وضوح الادلة على ان الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه - الذي لا يجوز الا على الاجسام - من تأوّل هذهِ الظواهر، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها قرب التأويل أم بعد)[٣٩٨] .

والقضية الثانية التي مثلت عنده ركيزة لوجوب ممارسة التأويل على الظواهر هي عصمة الانبياء ، عن ظاهر ماورد في الأيات التي تنسب لهم ذنوباً ومعاصي ، حيث يلجأ - كما الزم نفسه في مقدمة كتابه تنزيه الانبياء - إلى (تأويل ما تعلق به المخالف من الآيات والأخبار التي اشتبه عليه وجهها ، وظن أنها تقتضي وقوع كبيرة أو صغيرة من الانبياء والأئمة (عليهم السلام)[٣٩٩] ووصف فعله هذا وتعميمهُ ، فقال : إنّه يقوم على (صرف ماله ظاهر عن ظاهره والعدول به إلى ماوافق مدلول الدلالة التي لا يختلف مدلولها ، ولا يتطرق اليها التأويل . وهذا فعلنا فيما ورد في آيات القرآن التي تخالف بظاهرها الأدلة العقلية مما يتعلق به الملحدون ، أو المجبرة ، أو المشبهة)[٤٠٠] وهو يوحي بأهمية هذا المنهج ، ويبرر اهتمامه بهذه القضية (لجلالة موقفها من الحجة)[٤٠١] ومقايسة الظاهر إلى دليل العقل يمثل منطلقاً لتأسيس معيارية العقل تجاه للنصّ عند الطوسي ؛ اذ يحدد موقفه من الظواهر على أنها تبنى على ادلة العقول ، ولا تبنى أدلة العقول على

---

(٣٩٦) العيون والمحاسن ص ٢٢ .
(٣٩٧) الامالي ٢ : ٣٠٠ .
(٣٩٨) المصدر نفسه ٢ : ٣٩٩ .
(٣٩٩) تنزيه الانبياء ص١ ط٣ النجف المطبعة الحيدرية ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م .
(٤٠٠) المصدر نفسه ١٦٦ .
(٤٠١) المصدر نفسه ١٦٦ .

الظواهر . واذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم ، تأولنا الآيات ، إن كان لها ظواهر[402] .

ونلمح هذا المنهج عند العلامة الحلي تطبيقيا في مواضع عديدة ، كما في حديثه عن الرؤية ، اذ يقول : (وكل ما جاء في الكتاب والسنة بجواز الرؤية ، عليه تعالى فمؤول)[403] ويصف الكراجكي موقف الإمامية عموما من الظواهر فيما تعارضت فيه مع الدليل كاعتقاد واجب ، فيقول : (يجب ان يعتقد أن جميع ما فيه (أي القرآن) من الآيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه ، أو أنه يجبرهم على طاعته ، أو معصيته ، أو يضل بعضهم عن طريق هدايته فان ذلك كله لا يجوز حمله على ظاهره ، وان له تأويلاً يلائم ما تشهد به العقول)[404] .

وهناك مواضع أخرى عديدة وردت فيها إشارات متكلمي الإمامية إلى موقفهم في ضرورة تاويل الظواهر المخالفة لدليل العقل[405] .

ثالثاً : إن التأويل يقع دائماً على السمع عند تعارض النقل مع الدليل العقلي ، هذا فضلاً عن التأويل حين يتعارض النقل مع نقل آخر ونلاحظ ذلك عند المفيد مثلاً في تحكيم العقول على ما خالفها من الأخبار حيث يطرح الحديث المخالف لأحكام العقول (لقضية العقول بفساده)[406] .

وكما نلاحظ هذا واضحاً فيما يوحي به تأويله للآيات العديدة وضرورة ملائمتها الدليل العقلي فان الشيخ الطوسي يحدد هذهِ الضرورة إنطلاقاً من الكلية الحاكمة بأن (الشرع لا يأتي الا بما يوافق العقل على طريق الجملة لاعلى طريق التفصيل)[407] .

---

(402) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ٢٦٠ ، ٢٦٢ .
(403) مناهج اليقين في أصول الدين (مخطوط مكتبة أمير المؤمنين رقم ١ ، ٤ ، ١٣ ص ٢١٠) .
(404) اعتقاد أهل الايمان (ضمن كنز الفوائد) ص ١١١ طبع حجر ١٣٢٢هـ .
(405) ظ المفيد : أوائل المقالات ٧٢ ، ٧٧ ، المسائل السروية (الرسائل) ٤٩ ، ٥٦ ، المرتضى الامالي ٢: ٢٠٥ وغيرها . البيان ١ : ٩ ، ١١ في تحديده للمحكم والمتشابه .
(406) تصحيح الأعتقاد ٢٦٨ .
(407) الأقتصاد ٢٤٨-٢٤٩ .

وشكلت قضية تأويل السمع إذا خالف العقل - كما عند الإمامية جميعاً - أهم ركائز المنهج الكلامي عند العلامة الحلي وتكررت الاشارة إليها في أكثر كتبه ويقيم علة ذلك على الادلة المنطقية التي تتصل بأصول منهجه في التحسين والتقبيح وحاكمية العقل في الادراك والنظر اذ ان تخصيص النقلي بالتأويل دون العقلي يقوم على ان العقلي أصل النقلي فلو أبطلنا الأصل لزم ابطال الفرع أيضاً فوجب العدول إلى تاويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه)[٤٠٨] .

رابعاً : أن التأويل يجب أن يستند إلى الحجج والادلة والمرجعيات ، وليس الرأي القائم على الهوى، أو ماطُعنَ فيه من استدلالات ، ونبذ التقليد الذي يخرج التأويل عن الارتباط بأصول وضوابط تمثل موفقاً يتابع الهوى الخاص للمؤول تجاه النصّ .

ونجد الشيخ المفيد - مثلاً- يكثر من مهاجمة اولئك الذين ينطلقون من الرأي والهوى ، أو يتحررون من الأصول المنهجية ، فيبنون تأويلاتهم على اخبار وروايات لا أساس لها من الاستناد إلى المرجعيات ، إذ يقول عن حديث بنى عليه الشيخ الصدوق تأويلاً (وليس الخبر متواتراً يقطع العذر ، ولا عليه اجماع ولا نطق به القران ولا ثبت عن حجة الله تعالى ، فينقاد ...)[٤٠٩] .

ويشير أحياناً إلى استناد تأويلاته وآرائه إلى النص الصحيح الوارد عن الأئمة (عليهم السلام)[٤١٠] .

كما يشير المرتضى في أثناء تطبيقاته في تأويل الايات إلى إستنادها إلى مرجعيات كالكتاب ، أو العقل ، أو اللغة[٤١١] ، كما في موضوع أفعال العبد ، وإن الله تعالى ليس بفاعل لها . يقول في الاستدلال على توجيهه

---

(٤٠٨) كشف المراد ص ٢٦٣ وطابقه في نهج المسترشدين (مخطوط) ص ٦٧ في مكتبة أمير المؤمنين ، النجف رقم ٢٠٢٤ وينظر عشرات المواضع في تطبيق ذلك في (الالفين) .

(٤٠٩) تصحيح الاعتقاد ٢٥٢ .

(٤١٠) أوائل المقالات ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٢ وغيرها .

(٤١١) ظ تنزيه الانبياء ١٤ ، ١٦٦ ، الفصول المختارة ٢٢ .

لرأيه : الدليل على ذلك من كتاب الله ومن اخبار رسول الله (ﷺ) ومن اجماع الأمة ؛ ومن حجج العقول)[412] .

وتتحدد بعض جهات المرجعية التي يجب استناد التأويل اليها عند الشيخ الطوسي، في رجوع التأويل إلى الادلة العقلية والشرعية من اجماع ، أو نقل متواتر عمن يجب اتباعه ... ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة ، فلا يقبل من الشاهد الا ماكان معلوماً بين أهل اللغة شائعاً بينهم)[413] .

ويحدد ملامح أخرى بذهابه إلى ضرورة الردّ فيه إلى الكتاب والسنة والأئمة (عليهم السلام)[414] .

خامساً : تحكيم كتاب الله تعالى في أي تأويل ، وضرورة إستناده اليه ، وأولوية وجوه التأويل التي يشهد لها الكتاب ، واستبعاد أية تأويلات تقع في حالة تقاطع مع الكتاب ، أو تخالفه .

فالشيخ المفيد - وهو يقرر العقيدة الإمامية في أفعال العبد - يدفع استدلال المخالف بروايات غير معتبرة بأن حاكمية القرآن هنا هي المقدمة في قبول التأويل، إذ يقول: (وكتاب الله تعالى مقدم على الاحاديث والروايات واليه يُتقاضى في صحيح الاخبار وسقيمها. فما قضى به، فهو الحق دون سواه)[415] ولذلك نجده في مواضع عديدة من كتبه حين يلجأ إلى رفض تأويل مخالف، أو إثبات تأويل يراه الأولى في فهم الأيات ، يستدعي النصوص القرآنية، فيستعين بما يشهد لاثبات رأيه ، أو دفع رأي المخالف من الأيات[416] .

وقد تكاثرت الأمثلة التي استدعى المرتضى فيها ما يشهد لتأويلاته من القرآن ، أو يحكم بدفع رأي مخالفه[417] . وقد أوجب على نفسه

([412]) ينظر انقاذ البشر من القضاء والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١ : ٢٧٤ ، تحقيق محمد عمارة مصر ، دار الهلال ١٩٧١م .

([413]) التبيان ١ : ٦ .

([414]) المصدر نفسه ٣ : ٢٣٧ .

([415]) تصحيح الاعتقاد ، ص ٢٠٠ .

([416]) ظ الافصاح ٢٠ ، أوائل المقالات ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٧٢ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٦ وغيرها ، الفصول المختارة ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٢ ، رسائل الشيخ المفيد ص ٦٥ .

([417]) ظ المرتضى : الامالي ٣١١ ، ٣٤٠ ، ٤٩٧ ، ٢: ٥٠٣ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ ، ٣١١ ، ٣١٣ ، ٣١٦ ، ٣٣٤ ، انقاذ البشر ٢٩٠ ، ٢٩٤ ، ٣٠٠ الأيات الناسخة والمنسوخة ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٧٢ ، ٧٢ ، ٧٢ ، تنزيه الانبياء ١٣٣ ، ١٤٩ ، جمل العلم والعمل ص ٤٠ .

تحكيم الكتاب ، ومسايرته في تأويلاته ، كما يشير في تنزيه الانبياء ؛ إذ يقول (شرط أن لاتتكلم ، ولا نتأول فيما يضاف إلى الانبياء من المعاصي الا على آية من الكتاب)[٤١٨] .

ومثلت هذهِ الحاكمية للكتاب على التأويلات الصادرة عن الشيخ الطوسي والعلامة الحلي سمة بارزة طبعت تلك التأويلات بطابعها إثباتاً لها ، أو دفعاً لرأي المخالفين[٤١٩] والحق أنّ هذا الاساس المهم ، وتفصيل متكلمي الإمامية له ، يمثل مصداقاً مهماً لتفصيل مرجعية النصّ القرآني في دلالته على نفسه ، وبيانه لمدلولاته، وتطبيقاً لتفسير القرآن بالقرآن .

سادساً : ان التأويل يجب أن يكون مطابقاً ادلة العقل ، ولا يخالف الأصول المبنية عليها ، وإن تلك الأدلة ، لا يدخلها المجاز ، ولا الاحتمال ، فهي مؤهلة للحاكمية مع اعتبار أنها لا تتناقض مع النقل . ونجد أجلى تحديد لضابطية هذا الاساس ، وطغيانه على تاويلات متكلمي الإمامية فيما طبقه الشيخ المفيد كضابط منهجي مهم في تاويلاته للآيات[٤٢٠] .

وعبر عنه الشريف المرتضى في عدّه الدليل العقلي أصلاً ، وكل ماعداه تفريعاً عنه. ولا بد للفروع من متابعة الأصل ، ولا بدّ للتأويل -بالتالي- من مطابقته ؛ إذ يقول (إن الادلة لا يجوز فيها مجاز ، ولا أحتمال ، ولا ما يخالف الحقيقة وهي القاضية على الكلام ، التي يجب بناؤه عليها ، والفروع ابدأ تنبني على الأصول . فاذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف مادل عليه ادلة العقول ، وجب صرفه عن ظاهره ، وحمله

---

(٤١٨) تنزيه الانبياء ١٥٢ .

(٤١٩) ظ الطوسي : الاقتصاد ٥٨ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٩٠ وغيرها ، التبيان في عشرات المواضع منها مثلا ١: ٥٥ ، ١٢٠ ، ١٩٨ ، ٢: ٣٣٠ ، ٣٨٢ ، ٤٣٠ ، ٣: ٧٩ ، ٥٥٢ وغيرها تلخيص الشافي ٢: ١٧ ، ٣٩ ، العلامة الحلي ، الالفين ٩٥ ، ١٠٢ ، ٣٢٠ كشف المراد ٣٣٧ ، ٤٢٧ ، نهج المسترشدين (محظوظ) ٧٢ ، ٢٢٦ ، ٣١٠ . نهج السداد (مخطوط) ص ٥٤ ، ٧٧ تحت تسلسل ٧١٧ مكتبة أمير المؤمنين العامة مناهج اليقين ٧١٠ ، الرسالة السعدية ٧٠ كشف الحق ٨٢ .

(٤٢٠) ينظر أوائل المقالات ٤٧ ، ٥٩ ، تصحيح الاعتقاد ٢١٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، الفصول المختارة ٣١ وغيرها .

ظاهره يخالف مادل عليه ادلة العقول ، وجب صرفه عن ظاهره ، وحمله على مايوافق الادلة العقلية ويطابقها[٤٢١] .وهكذا ينبني التأويل لكلام عنده على أن (الأدلة العقلية تقضي على ما يطلق من الكلام ، ولا يقضي الكلام على الادلة)[٤٢٢] .

هذهِ القضية تمثل عند الشيخ الطوسي البديل من الوقوع في مغبة التقليد لمن يؤول بما يناسب أصوله . والمفروض أنه (ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة ، أمّا العقلية ، أو الشرعية)[٤٢٣] .

وأسس العلامة الحلي في منهجه للدليل العقلي على أنه هو الأصل الذي ببطلانه يبطل ماتفرع عنه من الدليل النقلي لذلك (وجب العدول إلى تأويل النقلي ، وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه)[٤٢٤] . ويقول في موضع آخر (العقل أصل النقل فلم يبق إلا العلم بالعقل ، وتأويل النقل)[٤٢٥] .

سابعاً : الاستفادة من الأخبار والروايات الموافقة للأصول المستمدة من الأدلة العقلية والكتاب[٤٢٦] والتي تمر من طوق الحماية الممثل في ضوابط قبول الروايات ، أو ردّها ، بحيث تنال درجة الصحة . نلاحظ أن اطار هذهِ الاستفادة من الاخبار اتخذت اشكالاً عديدة احتلت مكانها في تطبيقات متكلمي الإمامية عند تحديد موقفهم من قضايا العقيدة وتشكيل أصولها ومن تلك الاشكال تفضيل التأويل المعضد بما في الروايات المكتسبة للصحة على مالم يعضد ، ويعتمد الظن والراي[٤٢٧] وردّ التأويل الذي يخالف ما جاء في الروايات

---

(٤٢١) الامالي ٢ : ٣٠٠ ولاحظ تطبيقاتها على التأويل في نفس المصدر ١ : ٤٧٧ تنزيه الانبياء ١٤ ، ٢٧ ، ١٥٤ ، ١٦٦ .

(٤٢٢) المصدر نفسه .

(٤٢٣) التبيان ١ : ٦ .

(٤٢٤) كشف المراد ٢٦٣ .

(٤٢٥) نهج المسترشدين (مخطوط) ص ٦٧ وانظر أيضاً نهج السداد (مخطوط)٥٥ .

(٤٢٦) ظ المفيد : أوائل المقالات ٢٠٠ ، المرتضى ، تنزيه الأنبياء ١٧ ، الامالي ١ : ٣٤٤ العلامة : كشف المراد ٣٩٣ ، ٣٩٤ الباب الحادي عشر ٥١ ، تسليك النفس ، ٧٦ منهاج الكرامة ١٦٨ .

(٤٢٧) المفيد : ٣١ العيون والمحاسن ، تصحيح ٢١٥ ، ٢٥٦ ، الطوسي : البيان ١ : ٧ ، ٩ .

الصحيحة ، وقبول ماوافقها[٤٢٨] ، والاستدلال على صحة التأويل المختار بشهادة دلالة الروايات على ماجاء فيه[٤٢٩] .

كما يلاحظ ان متكلمي الإمامية حددوا أبعاداً أو ضوابط مهمة في محاكمة الروايات ، وتسهيل الاستفادة منها في البحث في أصول العقيدة وقد تبين لنا سابقاً بعض ملامح هذهِ الضوابط في مبحث الظاهر ، ونلمح ان أهمها في هذا الباب موافقة الروايات للأصول المعتمدة في الحاكمية ، وهي الادلة العقلية ، وعدم مخالفتها ظاهر القرآن وروايات الأئمة عليهم السلام ، والمقايسة اليها ورفض بناء العقيدة على خبر الواحد ورد الروايات غير المكتسبة للصحة[٤٣٠] .

ثامناً : أن ادلة التأويل تتمثل في المرجعيات التي لها الحاكمية كمنطلقات معيارية لقبول التأويل أورده . وتتمثل في اللغة في ضوابطها ، والمتعارف من استعمالاتها ، والمجاز كخصيصة تتضمنها اللغة ويتمثلها القرآن الكريم .

فنحن نلاحظ أن عرف اللغة واستعمالاتها كانت من الضوابط المهمة ذات الفاعلية الكبيرة في منطلقات التأويل للنصوص ، وإنتزاع أصول العقيد منها ، حيث يساير القرآن الكريم لغة العرب ، وإستعمالاتها وضوابط اللسان العربي . ومن ثم فأن اسلوبه يجب أن يحاكم أولاً على وفق تلك الأصول وعلى أساسها تكشف دلالات نصوصه . وهذا مانطقت به تأويلات متكلمي الإمامية في فهمهم نصوص القرآن ؛ إذ برز سلاح اللغة أساساً في عملية التأويل ، وبرزت

---

(٤٢٨) المفيد أوائل ١٩٨ تصحيح الاعتقاد ٢٣١، ٢٤٩٢ ، الطوسي تلخيص الشافي ٢ : ١٣٨ ، التبيان ١: ٤ ، ٦ ، ٧ .

(٤٢٩) المفيد ، تصحيح الاعتقاد ٢٥٦ ، المرتضى الامالي ٢: ١٧١ ، التبيان ١: ١٨٨ ؛ ٣: ٢٣٦ ، ٥٤٧ ، ٨: ٦٧ ، ٦: ٢٢٣ ، العلامة : أنوار الملكوت ٢٢١ ، ٢٢٤ .

(٤٣٠) المفيد أجوبة المسائل السروية ٤٦ أوائل المقالات ١٧٤ ، تصحيح الاعتقاد : ٢٢٥ ، ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٥٢ ، ٢٦٨ ، المرتضى ، الامالي ١ : ٤٣٠ ، الطوسي التبيان ١ : ٣ .

عندهم فضلاً عن ذلك حاكمية اللغة ، وضوابطها في قبول التأويلات وردها[٤٣١] .

ويمثل المجاز كفنّ يشكل خصوصية مؤثرة في بلاغة الخطاب القرآني ، ويعد قطباً مركزياً في عملية التأويل - السلاح الرئيس ، والسمة الفنية المميزة للنص ، والمشكلة لأحد أهمّ مصاديق اعجازه البلاغي وقد تمثل متكلمو الإمامية أهمية المجاز ، وشكل عندهم آفاقاً مميزة لتأويل النص ، كانت الطريق الرئيس لترسيخ اصولهم العقيدية وتثبيت ركائز منهجهم الكلامي ، وسبيل الخروج من كثير من التقاطعات بدون المجاز تعود لوازم للتناقض في النص نفسه أو تناقضه مع العقل كما في آيات الصفات الخبرية ، أو الآيات التي أشارت ظواهرها إلى ما يخالف أصول المذهب في قضية عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ، أو غيرها مما يخالف أصولهم[٤٣٢] . وهكذا وبسبب فاعلية المجاز فقد توجه متكلموهم إلى وضع أصول وضوابط للأستعمال المجازي ، حيث لا يلجأ إلى عدّ الكلام مجازاً إلا بحجج وأدلة[٤٣٣] ، وعدم حمل اللفظ على أستعمال لا يكون له وجود في أصل وضعها[٤٣٤] .

والبحث للتأويل القائم على المجاز عما يشهد له في الأصول والادلة ، واستعمالات اللغة[٤٣٥] وأستبعاد التأويلات المتعسفة في تحديد مجازية ماليس بمجاز ، أو الضعيفة في ابراز وجوه معتبرة في ذلك تتقاطع مع أصول هذا الفن[٤٣٦] .

---

(٤٣١) ينظر المفيد : تصحيح الاعتقاد ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، ٢٦٤ ، المرتضى : الامالي ١: ٧١ ، ١: ٥٩٠، ٢: ١٥٤ ، ٢: ١٩٧-١٩٨ ٢: ٢٨٧-٢٨٩ ، الطوسي : الاقتصاد ٣٥٠ ، تلخيص الشافي ٢: ٢٢ ، ٣: ١٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٢، ٤٥٣، ٤٥٤ ، مناهج اليقين ١٠٥ ، نهج السداد ٤٥ .

(٤٣٢) المفيد : أجوبة المسائل السروية ٤٦ تصحيح الاعتقاد ٢٤٧ ، المرتضى ، الامالي ١: ٣ ، ٢: ١٤ ، ١٤٤ .

(٤٣٣) المفيد : الافصاح ٨٩ .

(٤٣٤) الطوسي : الاقتصاد ٣٥٠ .

(٤٣٥) الطوسي : الاقتصاد ٣٢٤ تلخيص الشافي ٢ : ٢٤ .

(٤٣٦) ظ المفيد تصحيح الأعتقاد ٢٤٧ .

وقد ألتفت الشريف المرتضى إلى أهمية المجاز وأثره في فهم النص القرآني ، حيث عكس حاكميته على فصاحة النص وبلاغته ؛ إذ يقول : (ان الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز ، ويحذف بعضه وان كان مراداً ، ويختصر حتى يفسر ، ولو بُسط لكان طويلاً . وفي هذهِ الوجوه تظهر فصاحته ، وتقوى بلاغته . وكل كلام خلا من مجاز واختصار واقتصار ، بَعُدَ عن الفصاحة ، وخرج عن قانون البلاغة)[٤٣٧] .

ولذلك نجد لهذا المعنى حصة كبيرة وتطبيقات في تأويله النصوص القرآنية وأجلى ما برزت في كتابيه : الامالي وتنزيه الأنبياء ، وقد أغنتنا كثرتها عن حصرها .

تاسعاً : إذا كان للعقل دوره في عملية التأويل ، فلابدّ من ادراك أن هناك من القضايا مالا طريق للعقل للاستدلال عليه وان السمع وحده طريق ذلك مع تأكيد أن العقل لا ينفك عن السمع . هذهِ القضية تمثل أحد أهم اسس منهج الإمامية عموماً ، وموقفهم من العقل وحدود علاقته بالنصّ والمرجعية المركزية ، للنصّ في مقابل النسبية في مرجعية العقل بحدود تلك المركزية ويصور الشيخ المفيد أهم ملامح هذا الموقف بقوله (إتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع ، وإنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال)[٤٣٨] .

ويشكل هذا التحديد المنهجي المهم اضاءة دائمية تحدد منطلقات تفعيل العقل وآفاق دوره في إدراك أصول العقيدة ، وكشف دلالات النص المبينة لها فضلاً عن حدود حاكميته فيما يكون حاكماً في ادراكه قبل ورود السمع لذلك نلاحظ أن هناك من المسائل ما كان الدليل العقلي فيها أساساً معتمداً في التحديد كقضايا وجوب النظر في معرفته تعالي ، وأدلة وجوده وقاعدة اللطف والعدل الالهي ووجوب النبوة والإمامة[٤٣٩] ، وغيرها من المسائل

([٤٣٧]) الامالي ٢ : ٣٠٠ .

([٤٣٨]) أوائل المقالات ٤٩ .

([٤٣٩]) المفيد : أوائل المقالات ٢٩ ، ٨٣ ، ٩٧ ، المرتضى : الشافي في الإمامة ٤ ، ٦ ، ٩ ، ١٥ ، ٢٤ مجموعة في فنون علم الكلام من ٦٦ ، العلم والعمل ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٤٥ الفصول المختارة ٣٧ ، الطوسي، الاقتصاد ٤٢، ٨٤، ١٧٥ ، ٢٤٥ ، ٢٩٧ ، العلامة الحلي : مناهج اليقين ٩٩ ، ٢٣١ . كشف المراد ٣ ، ١١٩ ، ٣٧٣ .

ومما لا يمنع العقل عنه . كما نلاحظ ان من المسائل مالا طريق للعقل ودليله للأستدلال عليها ، أو بينها تفصيلاً ولذلك فأنه يعود إلى مرجعية النص نفسه[440] .

ونجد في هذا الاطار العديد من الاشارات على ذلك ، ويلخص الشريف المرتضى ملامح الموقف في ذلك بأن مالا مجال فيه للعقل ، فالطريق اليه هو السمع وإلا فالتوقف عنده[441] .

عاشراً : تأكيد قيمة الأثر الوارد عن الأئمة (عليهم السلام) في خصوصية احاطته بدلالات النص وانطباق صفة الرسوخ المؤهلة للتاويل المنطقي للنصّ بعد تحقق شرائط القبول أو الرد ومن ثم مرجعية الإمام المعصوم في كشف آفاق التأويل المحتملة وضرورته نتيجة لذلك كجهة مؤهلة لتبيين النص .

وقد تبين لنا في المبحث السابق أهمية هذهِ المرجعية ، وكونها قطب الرحا ، والسمة البارزة في منهج الإمامية ، إنطلاقاً من عقيدتهم في الإمامة وضرورتها ووظائفها .

وحاكمية الأثر الوارد عن المعصوم مطلقة على كل محاولة تتصدى لفهم النص . فما وجد فيه أثر عن الأئمة صحيح الصدور ، لاكلام معه في أصل كشفه عن دلالات النص وهو من ثم له الأولوية في الأتباع وتأسيس أصول العقيدة على الاثر الوارد عنهم (عليهم السلام) وهو ما تمت الاشارة اليه ، تطبيقاً عند الشيخ المفيد الذي بنى الكثير من آرائه في العقيدة إنطلاقا من نصوص الأئمة (عليهم السلام)[442] .

ويوضح الشريف المرتضى ملامح هذهِ المرجعية للنصوص عن الأئمة (عليهم السلام) وحاكميتها من خلال بيان أهمية وظيفة الإمام في بيان الحق الوارد في الطريق السمعي في الوصول اليه ، اذا السمعي انما يدرك بالنقل الذي في مثله الحجة ولاحق علينا يجب العلم به من الشرعيات إلا وعليه دليل شرعي . وقد ورد النقل عن النبي (ﷺ) والأئمة من ولده صلوات الله

---

(440) المفيد أجوبة المسائل السروية ٤٦ ، أوائل المقالات ٥١ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٨٠ ، ٨٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٢٠٦ ، ٢٣١ ، التبيان ١: ٥ .

(441) ظ المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى ص ١٩ .

(442) ظ أوائل المقالات ٥٤ .

عليهم فنحن نصيب الحق بالرجوع إلى هذهِ الأدلة والنظر فيها ، والحاجة في ذلك كله إلى الإمام ثابتة ؛ لان الناقلين (المؤولين) يجوز أن يعرضوا عن النقل إما بشبهة ، أو أعتماد فينقطع النقل أو يبقى فيمن ليس نقله حجة ولادليل فيحتاج حينئذ المكلفون إلى دليل ، هو قول الإمام وبيانه[٤٤٣] .

هذهِ الركيزة نراها قاسماً مشتركاً في ماصدر عن متكلمي الإمامية ومفسريهم المتصدين لفهم النص القرآني جميعاً، فضلاً عن غيره من مصادر التشريع والعقيدة . نجد الشيخ الطوسي يؤسس لركائز هذا المعنى بقوله : (ماكلف الله تعالى الا ما مكن من الوصول اليه من الشريعة وغيرها فما نقل من الشريعة عن الرسول (ﷺ) نقلاً ظاهراً يقطع العذر ، كلفنا فيه الرجوع إلى النقل ، وما لم يكن فيه نقل ولا مايقوم مقامه من الحجج السمعية . اما لأنّ الناس عدلوا عن نقله ؛ أو لأنهم لم يُخاطبوا به ، وعوّل بهم إلى قول الإمام القائم مقام الرسول (ﷺ) ، كلفنا فيه الرجوع إلى قول الأئمة المستخلفين بعد الرسول (ﷺ) . ولهذا نجد الحكم في جميع ما يحتاج اليه في الحوادث موجود ، فيما تنقله الشيعة ، عن أئمتها (عليهم السلام))[٤٤٤] .

ويقوم فهم الإمامية لاهمية وظيفة الإمام تجاه النصّ القرآني على ركيزة ان الإمام هو السبيل إلى رفع التشابه ، الوارد في قسم كبير من آيات القرآن ؛ لأنه لم يرد عن الرسول ما يبين ذلك كله، فوجب نصب الإمام من هذا الباب وخصوصاً في حق من تخلف وجوده عن وجود الرسول (ﷺ)[٤٤٥] .

هذهِ القضية تحديداً مثلت أحد الأستدلالات المهمة عند الإمامية على وجوب الإمامة وبني عليها العديد من كتب إثبات الإمامة عندهم . وأشهرها الشافي للمرتضى ، وتلخيصه للطوسي ، والألفين للعلامة الحلي .

فالعلامة الحلي يرى أن أدلة الشرع من الكتاب والسنة لاتدل بنفسها لاحتمالها (التأويل) ، ولذلك أختلفوا في معناها مع أتفاقهم في كونها دلالة فلابدّ من مبيّن عرف معناها ، اضطراراً من الرسول أو من

([٤٤٣]) ظ تنزيه الأنبياء ٢٠٨ .

([٤٤٤]) تلخيص الشافي ١ : ١٣١ .

([٤٤٥])المصدر نفسه ١ : ١٨٤ (بتصرف) .

امام ... ولأن الدليل العقلي محل نقاش في حاكميته ، وعدم اعتراف بعض المخالفين بصلاحيته ، فتعين وجود الإمام المبيّن المانع من الاختلاف[٤٤٦] والذي بوجوده يرتفع التشابه ، ويعود النص القرآني بالنسبة اليه محكماً كله[٤٤٧] وهو يستفيد من آيه المتشابه في سورة آل عمران - هذا الخصوص ؛ إذ تدل الآية في رأيه على (أنه تعالى حكم بعلم تأويله ((المتشابه)) لقوم مخصوصين ميزهم بكونهم راسخين فيه ، ،ان المراد بالخطاب بالمتشابه هو العمل أيضاً به ، ولا يحصل الأمنُ من الخطا في العلم به الا من المعصوم ، فيجب)[٤٤٨] وهو هنا يشير إلى معنى الرواية الواردة عن الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) في تاكيد قطعية دلالة تاويل الأئمة للنص القرآني ؛ إذ يقول فيما روى عنه (... نحن حزب الله الغالبون ، وعترة نبيه الاقربون ، وأحد الثقلين الذين جعلنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثاني كتاب الله . فيه تفصيل لكل شيء ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، والمعول علينا في تفسيره ، لا نتظنى تأويله ، بل نتبع حقايقه فأطيعونا ؛ فان طاعتنا مفروضة ...)[٤٤٩] .

هذهِ القضية نلاحظ أثرها الواضح في تاويلات العلامة الحلي في تصديه لكشف دلالات النصّ ، ونتلمس بوضوح اثر الروايات الواردة عنهم (عليهم السلام) بالاشارة إلى أنهم هم الراسخون في العلم هذا الاتجاه الذي سار عليه العلامة الحلي ، ومن سبقه ، او جاء بعده . وقد تعرضنا لبعض تلك الروايات في المبحث الأول .

فحاكمية هذهِ المرجعية ظاهرة الوضوح على التأويل عند هؤلاء المتكلمين . وقد أتخذ ذلك اشكالاً عديدة مثل :

قيام أصل التأويل انطلاقاً من تلك الروايات[٤٥٠] .

---

(٤٤٦) ظ الالفين ٨٥ ، ١٩٨ ، ٣٠٢ (بتصرف) .

(٤٤٧)المصدر نفسه ٨٦ ، ٤٠٠ .

(٤٤٨) المصدر نفسه ٩٨-٩٩ .

(٤٤٩) ظ الحر العاملي : الوسائل ١٨ : ١٤٤ .

(٤٥٠) المفيد : الافصاح ٣٧ ، ٤٣ ، أوائل المقالات ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٢ وغيرها ، الطوسي : تلخيص الشافي ٢: ١٣٨ ، العلامة الحلي : الالفين ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٩ ، ٣٠٣ وغيرها .

تقوية التأويل المختار بما يعضده من الروايات عن الأئمة(عليهم السلام)[451] .

رفض التأويل الذي يتعارض مع الروايات الواردة عنهم(عليهم السلام)[452] .

الاشارة إلى كون التأويل ، وكشف دلالة النصّ ، وجه لضرورة الإمام ، وكونه معصوما[453] .

وضعهم للعديد من الضوابط للتعامل مع الروايات في استنباط أصول العقيدة ، وتأويل النصوص[454] .

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية في فهم الإمامية النص القرآني

توطئة :

تتبين ملامح المنظور العام لمنهج متكلمي الإمامية من خلال ركيزتين اساسيتين :

الأولى : الرؤية المنهجية من خلال استبيان المرجعيات الرئيسة والمنطلقات المؤثرة ، واسس الموقف من مجموعة قضايا تمثل متشابكة الصورة العامة للمنهج التي تشكل اضاءات ، ومحددات لملامح الطريق ، كمنطلقات لابدّ - قبل التصدي لعملية فهم النص- من تفعيلها وهذا الجانب قد افردنا له المبحثين السابقين بالمطالب الواردة فيهما كلها .

---

(451) المفيد : تصحيح الاعتقاد ١٩٩ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥ .

(452) المفيد : أوائل المقالات ١١٥ ، تصحيح الاعتقاد ٢٤٧ .

(453) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٧٤ ، العلامة الحلي وقد الف كتاب الالفين بكامله لاثبات ذلك .

(454) المفيد : المصدر نفسه ٢٦٦ وينظر أجوبة المسائل السروية (الرسائل) ص ٥٦ .

الاخرى : مجموعة الآراء التي يتخذها متكلمو الإمامية في موقفهم من أصول العقيدة وجزئياتها وهذا المبحث ارجأناه إلى هذهِ الصفحات ، ولا بد قبل الخوض في تفاصيله من تأكيد أن البحث هنا ليس أستقصاءً لفعاليات فهم النص القرآني المصور والمبين لتلك الأصول والجزئيات ، والتي تمثل بمجموعها منظومة كلامية متكاملة ، لأنّ استقصاء ذلك سيحتاج بلا شك إلى مايزيد على حجم هذهِ الرسالة كاملة ، حتى لو اكتفى البحث بعدد معين من المتكلمين . لذلك فالتطبيقات هنا ستلقي الضوء على فهم متكلمي الإمامية لنصوص رئيسة كانت لها آثار كبيرة في تشكيل الموقف العام للمذهب من قضايا العقيدة في ضمن أصولهم الخمسة :

١ - التوحيد ٢ - العدل ٣ - النبوة ٤ - الإمامة ٥ - المعاد

وسنكتفي في بعض النصوص بما يتفق المتكلمون الاربعة فيه على الاستدلالات نفسها والبيان نفسه لمجمل موقفهم ، مع الاشارة إلى موضع ذلك في كتبهم ، تاركين من لم يكن له رأي في بعضها ؛ إذ أننا لم نستطع تحصيله في حدود استقصائنا في البحث .

كما لابدّ من الاشارة ختاماً إلى أن هذهِ التطبيقات ستمثل مصاديق لمجموع المباحث السابقة في الملامح المنهجية للمذهب ، وليست تطبيقات لمنهج التأويل فحسب ، وسينتظم ذلك على أساس الأصول الخمسة عندهم كالآتي :

التوحيد :

هو الركيزة الاساس في الخطاب الديني للديانات السماوية كلها، والمبدأ العام لنبوات الانبياء ، وبدونه تفقد اية رسالة صلتها بالسماء وهو أول تعليم يصدره الانبياء لاممهم ، قال تعالى : { **لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من الهٍ غيره** } (الأعراف/٥٩) .

وسينتظم بحث متكلمي الإمامية للقضية في محاور متعددة كالاتي:-

١ - وجوب النظر : حيث يعتقد الإمامية بوجوب النظر لمعرفته تعالى ، ويشتركون في ذلك مع المذاهب الكلامية كلها ، لكنهم يفترقون

عنهم- كما هو موقف المعتزلة والزيدية - في القول بأن مدرك هذا الوجوب هو العقل[٤٥٥] .

إلا أنّ العلامة الحلي يزيد إلى العقل أن السمع أيضاً يدل على ذلك فهو يقول - وهو تصوير لمجمل رأي الإمامية -:

(الحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي ، وإن كان السمع قد دلّ عليه أيضاً بقوله تعالى : { **قل انظروا** } .

ونراه يؤول استدلال الأشاعرةعلى الوجوب السمعي بالآية ، وهي قوله تعالى : { **وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً** } (الاسراء/١٥) بوجوه متعددة من التأويل . فمن وجوهها المحتملة عنده :

أ - أن الرسول المقصود هنا هو العقل .

ب - ان المراد (ماكنا معذبين) على الواجبات السمعية .

٢- إثبات وجوده تعالى : في حدود استقصاء البحث لمتكلمي الإمامية ، وموقفهم من الوجود الالهي نجد أنهم يستدلون على ذلك بالادلة العقلية كدليل الوجوب ، ودليل الحدوث - ممالا مجال لتفصيله- وهذا مترتب على قولهم بوجوب النظر عقلاً ، لكننا نلمح عند الشريف المرتضى استعانة ببعض النصوص القرآنية في الردّ على الملحدين والزنادقة والدهرية ، كل في مذهبه والذين ينكرون وجوده تعالى[٤٥٦] وأوضح ما يكون ذلك في رده على الزنادقة في قولهم : إن العالم يتولد بدوران الفلك ، ووقوع النطفة ، في الارحام ؛ لأن عندهم أن النطفة إذا وقعت تلقاها الاشكال التي تشاكلها ، فيتولد حينئذ بدوران القدرة ، والاشكال التي تتلقاها مرور الليل والنهار ، والأغذية ، والأشربة والطبيعة ، فتتربى وتنتقل وتكبر .

---

(٤٥٥) ظ المرتضى : الشافي ص ٦١ ، الفصول المختارة ١ : ٣٧ (أجوبة مسائل أهل الري مخطوط) ورقة ٨ أ مركز صدام للمخطوطات تحت رقم ٣٧٠٢٣ ، ٩ ، الطوسي : الاقتصاد ص٤٢ ، ص ١٦٢ الكراجكي كنز الفوائد ٩٨ ، العلامة الحلي احقاق الحق ١ : ٣٧ .

(٤٥٦) ظ الأيات النلسخة والمنسوخة تحقيق علي جهاد ص ١٠٧ - ١١١ .

ويقوم رده عليهم على أساس فهمه لقوله تعالى : { **ومن نعمره ننكسه في الخلق** } (يس/٦٨) . إذ يرى أنه تعالى عكس قولهم بهذه الآية إذ معناها : أن من طال عمره ، وكبر سنه ، رجع إلى مثل ماكان عليه في حال صغره وطفوليته ، فيستولي عليه عند ذلك النقصان في آلاته كلها، ويضعف في حالاته كلها. ولو كان الأمر كما زعموا من أنه ليس للعباد خالق مختار لوجب أن تكون تلك النسخة ، أو ذلك الانسان زائداً أبداً ، مادامت الاشكال والفلك ثابتاً والغذاء ممكناً، ومرور الليل والنهار متصلا[457] .

ويرى العلامة الحلي أن النص القرآني يعاضد الدليل العقلي لاثبات وجوده تعالى ؛ إذ يرى أن في قوله تعالى : { **أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد** } (فصلت/٥٣) استدلال لميّ على وجوده تعالى ؛ وتأكيد برهان الوجود إذ أن الدليل على وجوده تعالى أن تقول : إن هذا موجود بالضرورة ، فأن كان واجباً فهو المطلوب ، وأن كان ممكناً ، أفتقر إلى مؤثر ، فاذن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً تسلسل ، أو دار ، وقد تقدم بطلانهما . وهذا برهان قاطع أشار اليه في الكتاب العزيز بقوله : { **أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد** } (فصلت/٥٣)[458] .

٣ـ الصفات الالهية : إن ما يمكن إنتزاعه من مجمل الآيات القرآنية الكريمة التي تناولت الصفات الالهية ، أن هذهِ الصفات تدور حول محورين :

الأول : ما يشير إلى وجود الكمالات ، وواقعيتها في الذات الالهية ، كصفات العلم والقدرة والحياة ، وهي صفات ثابتة فيها ، ولا يمكن أتصافها بالنقيض ، وتسمى عند متكلمي الإمامية بالصفات الثبوتية ، كما تسمى أحياناً بالجمالية .

---

(٤٥٧) المصدر نفسه ١٠٩ .

(٤٥٨) كشف المراد ٣٠٥ .

الاخر : ما ينزه الذات الالهية عن صفات تستلزم النقص والحاجة ، كالجسمانية والحركة ، والتحيز والتغير ، فينبغي سلبها عنها .
ونلاحظ أن القرآن الكريم قد اشار إلى هذين المحورين باجمال في قوله تعالى : { **تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام** } (الرحمن/٧٨) .
وقد توزعت عليها تطبيقات فهم النص عند المتكلمين الإمامية ، وان لم يكن للمتكلمين جميعهم في تقسيماتهما استدلالات قرآنية . وسيكتفي البحث بالاشارة إلى ماعليه استدلالات قرآنية لاقطابهم .

أولاً : الصفات الثبوتية :

أ - الوحدانية : من أهم الأدلة على وحدانيته تعالى دليل الممانعة الذي يستدل عليه المتكلمون[٤٥٩] بقوله تعالى : { **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله ربّ العرش عما يصفون** } (الأنبياء/٢٢) . إذ يرى المرتضى في الآية أنها إبانة من الله تعالى للقائلين بالثنوية والشريك بان : (الخلق لا يصلحون إلا بصانع واحد . فقال : { **لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا** } ثم نزه نفسه فقال { **سبحان الله عما يصفون** } والدليل على أن الصانع واحد حكمة التدبير ، وبيان التقدير)[٤٦٠] .
ويقول الشيخ الطوسي : (لو كان فيهما - يعني السماء والارض - آلهة ، أي : من يحق له العبادة (غير الله لفسدتا) ؛ لأنه لو صح الهان ، أو آلهة لصح بينهما التمانع ، فكان يؤدي ذلك إلى أن أحدهما ، إذا أراد فعلاً ، وأراد الآخر ضده ، إمّا أن يقع مرادُهما ، فيؤدي إلى إجتماع الضدين ، اولا يقع مرادُهما ، فينتقض كونهما قادرين ، أو يقع مرادُ

---

(٤٥٩) ينظر جذور الاستدلال بهذه الآية على التوحيد عند الأئمة (عليهم السلام) في الصدوق : التوحيد ص ٢٥٠ .
(٤٦٠) الآيات الناسخة والمنسوخة ص ١٠٨ .

احدهما ، فيؤدي إلى نقض كون الآخر قادراً . وكل ذلك فاسد . فاذاً لا يجوز ان الإله إلا واحد)[461].

٢ - قوله تعالى : { ما أتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون }[462] (المؤمنون/٩١) .

ويصب الشريف المرتضى فهمه لدليل التمانع من خلال فهمه لهذه الآية ؛ إذ يقول : (فاخبر الله تعالى أن لو كان معه آلهة لانفرد كل آله بخلقه ، ولابطل كلٌ منهم فعلَ الآخر ، وحاول منازعته ، فابطل إثبات إلهين خالقين بالممانعة وغيرها ، ولو كان ذلك لثبت الاختلاف وطلب كل اله ان يعلو على صاحبه ، فاذا شاء أحدهم أن يخلق إنساناً ، وشاء الآخر أن يخلق بهيمة ، فاختلفا ، وتباينا في حال واحد ، واضطرهما ذلك إلى التضاد والاختلاف والفساد ، وكلُّ ذلك معدوم ، فاذا بطلت هذهِ - والحال كذلك - ثبتت الوحدانية بكون التدبير واحدا ، والخلق غير متفاوت ، والنظام مستقيم)[463] .

ويرى الطوسي في الآية جواباً لمحذوف تقديره ، لو كان معه اله آخر { **اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض**} . وفيه الزام لمن يعبد الأصنام ... ومعنى { **اذاً لذهب كل اله بما خلق**} أي ؛ لانفرد به ، ولحوله من خلق غيره ؛ لانه لا يرضى أن يضاف خلقه وإنعامه إلى غيره)[464] .

واكتفى العلامة الحلي بالتوجيه العقلي لدليل التمانع انطلاقاً من فهمه للآيتين ، بدون أيرادهما في استدلاله[465] .

---

(٤٦١) التبيان ٧: ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٧: ٣٩١ ، وينظر فهم الطوسي للدليل في الاقتصاد ٧٨ .

(٤٦٢) ينظر استدلال الأئمة (عليهم السلام) بالآية : التوحيد ، الصدوق ٦٥ .

(٤٦٣) الأيات الناسخة والمنسوخة ص١٠٧ ، ١٠٨ .

(٤٦٤) التبيان ٧: ٣٩١ .

(٤٦٥) ظ أنوار الملكوت ٩٤ ، منهاج اليقين ٢٠١ ، نهج المسترشدين ١١٩ .

ب - صفة القدرة : يستدل الشريف المرتضى على كونه تعالى قادراً من خلال صنعه تعالى ، وهو طريق المتكلمين عموماً ، ويورد على هذهِ الصفة مجموعة آيات كريمة[٤٦٦] ، أهمها ماجاء في فهمه لمعنى مشيئته تعالى من خلال الآية الكريمة وهي قوله تعالى : { **ولو شاء ربك لجعل الناس امةً واحدة** } (هود/١١٨) . إذ يرد فهم من يرى في الآية دليلاً على خلاف مذهب المرتضى في المشيئة على أن الآية انما عنت المشيئة التي ينضم اليها الالجاء ، وليس المشيئة على سبيل الاختيار فهو تعالى إنما أراد في الآية : (أن يخبرنا عن قدرته ، وأنه ممن لا يغالب ، ولا يعصى مقهوراً ، من حيث كان قادراً على الجاء العبيد ، وأكراههم على ما أراد منهم)[٤٦٧] .

ويرى الشيخ الطوسي أن الآية جاءت متضمنة معنى القدرة عنده تعالى على أن يجعل الناس على دين واحد ، كما في قوله : { **ولولا أن يكون الناس أمةً واحدة** } (الزخرف/٣٣) ، أي على دين واحد ، بان يخلق في قلوبهم العلم بأنهم لو داموا على غير ذلك لمنعوا منه ، لكن ذلك لا ينافي التكليف ، ويبطل الغرض بالتكليف ؛ لأن الغرض به استحقاق الثواب[٤٦٨] .

ج - السمع والبصر : يقوم رأي الإمامية على نفي السمع والبصر الماديين عنه تعالى . ويتفق الشيخ المفيد والعلامة الحلي على أن السمع والبصر الوارد ذكرهما في القرآن بمعنى العلم ، ويستدل على ذلك بـ (الاذن) الشرعي باطلاق هاتين الصفتين وصفتيهما عليه تعالى وقد اشتمل الكتاب العزيز على إثباتهما اياه ويصح الاستدلال بالسمع عليه[٤٦٩] . ويقصد العلامة الحلي الآيات الكريمة كقوله تعالى: { **وان**

---

(٤٦٦) ينظر استفادته من بعض ظواهر الآيات في : مجموعة من فنون علم الكلام ص ٧٧ تحقيق محمد حسن آل يس مطبعة المعارف بغداد ط١ ١٩٥٥م .

(٤٦٧) ظ الامالي ١ : ٧٠ .

(٤٦٨) التبيان ٦ : ٨٣ .

(٤٦٩) كشف الفوائد ٤٩ .

الله سميع بصير } (الحج/٦١) ، { وكان الله سميعاً بصيراً } (النساء/١٣٤) . وخصص الشيخ المفيد كون جميع ماورد في القرآن من ذلك بأن معناه العلم[٤٧٠] .

أما الشيخ الطوسي فيرى أن السمع والبصر منسوبين لله تعالى بمعنى الادراك ، ويربطهما بصفة الحياة المستلزمة اياهما، إذ يقول في تفسير قوله تعالى : { وكان الله سميعاً بصيراً } (النساء/١٣٤) ، يعني أنه كان لم يزل على صفة يجب أن يسمع المسموعات ، إذا وجدت ، ويبصر المبصرات ، إذا وجدت وهذه الصفة هي كونه حياً لاآفة فيه والصفة حاصلة له في الازل ، والآفات مستحيلة عليه فوجب وصفه بأنه سميع بصير[٤٧١] .

إلا أنه يوحي بأن السمع والبصر بمعنى العلم في تفسيره قوله تعالى : { وأن الله سميع بصير } (الحج/٦١) إذ معنى الآية : (أنه يسمع ما يقول عباده في هذا ، بصير به ، لا يخفى عليه شيء منه حتى يجازي به) .

د ـ صفة الكلام : يعتقد الإمامية أن كلامه تعالى محدث ولذلك فهم يرون أن القرآن الكريم محدث ، رافضين بذلك رأي الأشاعرةبقدم القرآن ، وموجهين كلام المعتزلة في قولهم بخلق القرآن ؛ إذ يرفضون اطلاق صفة مخلوق على القرآن . وهذا في الحقيقة مستمد من مسلك أئمة أهل البيت (عليهم السلام)[٤٧٢] .

يقول الإمام الصادق (عليه السلام) : إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق)[٤٧٣] .

ويقوم رفضهم لاطلاق صفة مخلوق على القرآن الكريم[٤٧٤] على فهم النصّ القرآني نفسه ؛ إذ أن مفردة ..(خلق) وتصريفاتها في الاستعمال اللغوي والقرآني تشير ـ إذا لم يقيد الكلام ـ إلى الكذب .

---

(٤٧٠) أوائل المقالات ص ٥٩ .
(٤٧١) الاقتصاد ٥٧ .
(٤٧٢) ظ الصدوق : التوحيد ٢٢٤ ـ ٢٢٧ .
(٤٧٣) المصدر نفسه : ٢٢٧ .

يقول الشريف المرتضى واصفاً رأي الإمامية (وعندنا لا يجوز إطلاق هذهِ العبارة (مخلوق) على القرآن ... لأنا نقول أنه مدبر مقدر ... وان كنا نقول أنه محدث ، الا ان الوصف بالخلق إذا لم يقيد الكلام ، فانه يقتضي أنه مكذوب فيه ؛ لأن العرب تقول : خلق واختلق ... وكل هذا يقتضي الكذب ، ويقال قصيدة مخلوقة ، إذا اضيفت إلى غير قائلها .

ويلتفت الشريف المرتضى - كحال الإمامية عموماً - إلى ضرورة تاكيد نفي الجسمية! عنه تعالى من خلال نفي الحجاب بمعناه المادي ؛ إذ(لا يجوز أن يكون أراد بقوله تعالى: {**من وراء حجاب** } أن الله كان (من وراء حجاب) يكلم عباده ، لأن الحجاب لا يجوز الا على الاجسام المحدودة[475] .

ثانياً : الصفات السلبية :

وتقوم هذهِ الصفات - كما أسلفنا - على تنزيهه تعالى بسلب كل نقص . ومن أهم ما أستدل عليه متكلمو الإمامية أو بينوه بالنص القرآني ما يمكن إجماله بـ :

أ - تنزيهه تعالى عن التشبيه والجسمية والجهة والمحل والحلول والاتحاد . ان هذهِ الامور جميعاً مما يستلزم الحاجة ، ويتنافى مع كونه تعالى واجب الوجود ، الغني المطلق . قال تعالى : { **يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد** } (فاطر/١٥) كما أن بعضها يستلزم التركيب ، والمركب مفتقر إلى الاجزاء ، وهذا يتنافى مع واجب الوجود ، ويدخل في حيز الامكان . وقد تصدى الأئمة (عليهم السلام) بشدة للتجسيم والتشبيه ، ووقفوا مدافعين ضده ، واشتهروا بموقف التنزيه ، ووردت عنهم العشرات من الروايات في بيان ذلك . ومن بينها تاويل الآيات التي يرد ظاهرها بذلك[476] .

---

[474] ظ المفيد : أوائل المقالات ٥٧ ، المرتضى : مجموعة في فنون علم الكلام ٨١ ، ٨٢ ، الاصول الاعتقادية ٨٠ ، الطوسي : الاقتصاد ٦٨ .

[475] الامالي ٢ : ٢٠٦ ، وينظر الشيخ الطوسي : التبيان ٩ : ١٧٧ .

[476] ظ الصدوق : التوحيد ، الطبرسي : الاحتجاج .

وقد جمعت أهم هذهِ (المسلوبات) التي جلت ذاته تعالى عنها في آيات الصفاتِ الخبرية . لذلك سنتناول بعضاً من أهمها وهي التي كان لمتكلمي الإمامية منهجهم في تأويلها والكشف عن دلالاتها كاتي :

١ ـ صفة الوجه : يتردد ذكر هذهِ الصفة في عدد من الآيات القرآنية تختلف في المعنى المقصود منها ، وإن كان هناك رابط مشترك بين تلك المعاني المختلفة وهو : كونها جميعاً تضاف اليه تعالى على نحو المجاز ، وأنها مخالفة في ظاهرها للاصول الدالة على تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقين ، ونفي الجسمية عنه .

من هذهِ الآيات :

أ ـ قوله تعالى : { **ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله** } (سورة البقرة/١١٥) يرى الشريف المرتضى أن الوجه في الآية يحتمل ثلاثة وجوه من التأويل[٤٧٧] هي :

أن يراد : فثمَّ اللهُ لاعلى معنى الحلول ، ولكن على معنى التدبير والعلم ، فثم رضا الله ، وثوابه والقربة اليه .

ان يراد به الجهة ، وتكون الاضافة بمعنى الملك والخلق ، والانشاء والاحداث ... أي أن الجهات كلها لله تعالى ، وتحت ملكه .

ولم يُدل الشيخ الطوسي برأيه الخاص في تاويلها ، إلا أنه أشار إلى الأختلاف فيها ولمح الى تأييده للتأويل الذي اختاره الرماني والجبائي بان يكون معنى الآية (فثم رضوان الله) ، اذ أن التقدير المناسب لها في رأيه : (تذكروه حيث كنتم من أي وجه ، وله المشرق والمغرب ، والجهات كلها)[٤٧٨] .

ب ـ قوله تعالى { **وما تنفقون إلا إبتغاء وجه الله** } (سورة البقرة/٢٧٢) .

([٤٧٧]) ظ الامالي ١: ٥٩٣ .

([٤٧٨]) التبيان ١ : ٤٧٥ .

قال الشيخ الطوسي إن المراد بوجه الله - هنا - رضوان الله[479] .
ويورد في سياق تفسيره الآية قولين في ذكر الوجه يمكن في الحقيقة أن تعكس دلالاتهما على الآيات التي جاء فيها ذكر هذهِ الصفة جميعها ، والوجهان هما[480] .

١- لتحقيق الاضافة اليه تعالى ؛ لأن ذكره يزيل الابهام أنه له ، أو لغيره .

٢- لأشرف الذكرين في الصفة ؛ لأنه إذا قلت : فعلته لوجه زيد ، فهو اشرف في الذكر من : فعلته لزيد ؛ لأن وجه الشيء في الأصل أشرف ما فيه ... من أجل شدة ظهوره ، وشدة بيانه .

ج - قوله تعالى : { **كل شيء هالك إلاّ وجهه** } (القصص/٨٨) .

يرى الشريف المرتضى أن المراد بالآية[481] : إلا هو ويورد وجهاً آخر محتملاً يمكن أن يكون المراد بها : ما يقصد به إلى الله تعالى ويوجَّه ، نحو القربة اليه ، جلت عظمته . ويستفيد من تأويل الآية نفي التشبيه عنه تعالى : إذ يقول : (وكيف يسوغ للمشبهة أن يحملوا هذهِ الآية ... على الظاهر ؟ اوَ ليس ذلك يوجب أنه تعالى يفنى ، ويبقى وجهه ؟ وهذا كفر وجهل من قائله)[482] .

ويكاد الشيخ الطوسي أن يتطابق مع تأويل المرتضى ؛ إذ يرى أن معنى (إلا وجهه) : الاّ نفسه ، وقبل كل شيء إلاّ ما اريد به وجهه[483] .

ولم أجد للعلامة الحلي تأويلاً للآية إلاّ أنه أستفاد منها في إثبات صحة وقوع العدم[484] .

٤- قوله تعالى : { **ويبقى وجه ربك** } (الرحمن/٢٧) .

يرى الشريف المرتضى أن معنى الوجه في الآية نفسه تعالى ، ولذلك لم يقل (ذي الجلال) كما قال : { **تبارك أسم ربك ذي الجلال والإكرام** }

---

(٤٧٩) المصدر نفسه ٢: ٣٥٤ .
(٤٨٠) المصدر نفسه .
(٤٨١) المرتضى : الامالي ١ : ٥٩٣ .
(٤٨٢) المصدر نفسه .
(٤٨٣) التبيان ٨ : ١٨٤ .
(٤٨٤) ظ كشف المراد ... ص ٤٢٧ .

(الرحمن/٧٨) لما كان أسمه غيره[٤٨٥] ويطابق تأويل الشيخ الطوسي للآية تأويل المرتضى معنى ، وأن أختلف لفظاً ؛ إذ يرى أن معنى الآية : (ويبقى الله) أو : يبقى ربك الظاهر بأدلته)[٤٨٦] .

٥- قوله تعالى : { **تريدون وجه الله** } (الروم/٣٩) ، { .. **الا إبتغاء وجه ربه الأعلى** } (الليل/٢٠) ، { **إنما نطعمكم لوجه الله** } (الإنسان/٩) . معناه عند المرتضى أن هذهِ الأفعال مفعولة له [تعالى] ، ومقصود بها ثوابه ، والقربة اليه ، والزلفة عنده[٤٨٧] . ويرى الطوسي أن معناه : لله وذكر الوجه لذكره بأشرف الذكر تعظيماً له[٤٨٨] أو طلباً لرضوان الله[٤٨٩] .

٢- صفة العين : ترد في مجموعة آيات كقوله تعالى :

{ **والقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني** } (طه/٣٩) .

{ **اصنع الفلك بأعيننا ووحينا** } (هود/٣٧) ، (المؤمنون/٢٧) .

{ **اصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا** } (الطور/٤٨) .

{ **تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر** } (القمر/١٤) .

يقوم تفسيره هذهِ الآيات عند الإمامية على قاسم مشترك جامع بين دلالاتها ، هو حصول ما تصوره بعلم منه تعالى ، وإدراك ورعاية . فالآية الأولى قوله تعالى { **على عيني** } أي : وأنا أراك ، يجري أمرك على ما أريد[٤٩٠] .

---

(٤٨٥) الامالي : ١ : ٥٩ .
(٤٨٦) التبيان ٩ : ٤٧٢ ، ١٠ : ٢١٠ .
(٤٨٧) الامالي ١ : ٥٩٢ .
(٤٨٨) التبيان ١٠ : ٢١٠ .
(٤٨٩) المصدر نفسه١٠ : ٣٦٦ .
(٤٩٠) التبيان ٧ : ١٧٢ .

أما الآيات الثلاث الباقية ، فمعناها بمرأى منا وإدراك أي (علم) وحراسة[٤٩١] .

٣ - **صفة اليد :** لليد خمسة أوجه وهي[٤٩٢] : الجارحة ، والنعمة ، والقوة ، والملك ، وإضافة الفعل . وقد جاءت الآيات الكريمة دالة على بعض هذهِ الوجوه ، كقوله تعالى :

{ قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان } (المائدة/٦٤) .

{قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَ} (سورة ص/٧٥) .

{ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم } (الفتح/١٠) .

ففي الآية الأولى قوله تعالى : **{ بل يداه مبسوطتان }** (المائدة/٦٤) .
نجد أن الشيخ المفيد يختار أحد تلك المعاني للآية فاليد هنا : النعمة ، وجاءت التثنية لدلالة على نعمتيه العامتين في الدنيا والآخرة[٤٩٣] .
وأيد الشيخ الطوسي ذلك ، وأورد للتثنية وجهين آخرين هما[٤٩٤] :

١ - الثواب والعقاب ٢ - انها للمبالغة .

قوله تعالى **{ قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَ .. }** (سورة ص/٧٥) .

---

(٤٩١) ظ التبيان ٥ : ٥٥٢ ، ٧ : ٣٦٢ ، ٩ : ٤١٩ ، ٩ : ٤٤٨ ، الاقتصاد ٧٣ .
(٤٩٢) ظ الطوسي : التبيان ٣ : ٥٦٨ .
(٤٩٣) أوائل المقالات ١٨٨ .
(٤٩٤) التبيان : ٣ : ٥٦٨ .

يتفق المفيد والمرتضى والطوسي على أن المراد باليد هنا معنى النعمة وأن التثنية للإشارة إلى نعمتي الدنيا والآخرة[495] .

الا أن الشريف المرتضى يزيد وجهين آخرين محتملين لليد في الآية[496] : الأول : أن المراد به الاضافة فيكون جارياً مجرى قوله : لما خلقت انا ، وأيده في ذلك الشيخ الطوسي[497] الثاني : أن المراد به القدرة .

قوله تعالى : { **يد الله فوق أيديهم** } (الفتح/١٠) .

قال الشيخ الطوسي : إن في (يد الله) قولين[498] .

أحدهما : عقد الله في هذهِ البيعة فوق عقدهم ؛ لأنهم بايعوا الله ببيعة نبيه (ﷺ) .

الآخر : قوة الله في نصرة نبيه (ﷺ) فوق نصرتهم .

ومن الآيات الموحية بمعنى اليد قوله تعالى : { **السماوات مطويات بيمينه** } (الزمر/٦٧) . ويمينه هنا بمعنى قدرته[499] .

٤ـ صفة الساق : قال تعالى : { **يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود** } (القلم/٤٢) .

أتفق الشيخ المفيد[500] والشيخ الطوسي[501] إن المراد هنا بالساق هو شدة الأمر ، وصعوبته كناية عن على الأعمال ، وقد كنى العرب عن شدة الحرب وصعوبتها بذلك ، فقالت : قامت الحرب على ساق .

---

(٤٩٥) المفيد : أوائل المقالات ١٩١ ، المرتضى : الامالي ١ ; ٥٦٥ ، الطوسي : الاقتصاد : ٧٢ ، التبيان ٨: ٥٨١ .
(٤٩٦) الامالي ١ : ٥٦٥ .
(٤٩٧) الاقتصاد ٧٢ ، التبيان ٨ : ٥٨١ .
(٤٩٨) التبيان ٩ : ٣١٩ .
(٤٩٩) الطوسي : الاقتصاد ٧٢ .
(٥٠٠) أوائل المقالات ١٨٧ .
(٥٠١) التبيان ١٠ : ٨٧ .

٥- الحركة والانتقال :

قال تعالى : { **وجاء ربك والملك صفاً صفا** } (الفجر/٢٢) .

وقال تعالى : { **هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ...** } (سورة البقرة/٢١٠) .

قال تعالى : { **هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك** } (الأنعام/١٥٨) .

يتمثل موقف الإمامية تجاه الآيات الموحية في ظاهرها بالحركة والانتقال في التأويل . وذلك انطلاقاً من اصولهم القائمة على الأدلة أن الله تعالى ليس بجسم ، وإستحالة الانتقال عليه الذي لا يجوز إلاّ على الاجسام ، فلابد من تأول ظواهر الآيات ، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها[٥٠٢] .

فان هذهِ الآيات كما يرى الشريف المرتضى جاءت بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال ، فلابدَّ من تأويلها[٥٠٣] .

ويقوم هذا التأويل على تقدير محذوف يتحدد بحسب سياق الآية التي يرد فيها . ففي قوله تعالى : { **يأتيهم الله** } يقدر محذوف ، بحيث يكون المعنى : يأتيهم عذاب الله[٥٠٤] .

ويقدر محذوف هو المضاف في { **يأتي ربك** } فيكون المعنى ، يأتي أمر ربك بالعذاب ، أو أن يراد به : يأتي ربك بعظيم آياته[٥٠٥] .

وكذلك في قوله ((جاء ربك)) ، فقد قدر فيه محذوف ، فيكون المراد : جاء أمر ربك[٥٠٦] .

---

(٥٠٢) ظ المرتضى : الامالي ٢ : ٣٩٩ (بتصرف) .
(٥٠٣) الامالي : ٢ : ٣٩٩ .
(٥٠٤) الطوسي : التبيان ٢ : ١٨٨ .
(٥٠٥) المصدر نفسه ٤ : ٣٥٣ .
(٥٠٦) التبيان : ٤ : ٣٥٣ ، ١٠ : ٣٤٧ .

ب ـ تنزيهه عن الرؤية :

أتفقت كلمة متكلمي الإمامية عموماً على نفي الرؤية بالأبصار مطلقاً عن الباري تعالى في الدنيا ، أو الآخرة ، وأقاموا على ذلك الاستدلالات الكثيرة إذ يرون أنه (قد شهد العقل ، ونطق القرآن ، وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد (ع))[507] في تنزيهه تعالى عن ذلك .

وما يهمنا هنا متابعة موقفهم في فهم الآيات الكريمة التي تطرقت إلى هذا الموضوع وأهمها خمس آيات هي :

الآية الأولى : قوله تعالى : { **وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون** } (سورة البقرة/٥٥) .

الآية الثانية : قوله تعالى : { **يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرةً فأخذتهم الصاعقة بظلمهم** } (النساء/١٥٣) .

يرد استدلال الشريف المرتضى بهذه الآية على قوله بنفي الرؤية ، بعد أن يفصل القول في آية (الاعراف/١٤٣) ـ التي ستمر بها لاحقاً ـ في قوله تعالى : { **لن تراني** } .

إذ يرى في الآيتين أنهما مما يقوي جوابه بأن موسى سأل الرؤية لقومه ولم يسألها لنفسه ، وأنه تعالى أجاب موسى بمحضر من قومه بما يدل على أن الرؤية لا تجوز عليه تعالى[508] .

وهذا ما أكده الشيخ الطوسي[509] والعلامة الحلي الذي حكم بتأويل كل ماجاء بجواز الرؤية[510] . واستفاد الطوسي من قوله تعالى :

---

(٥٠٧) ظ : المفيد أوائل المقالات ٦٢ .
(٥٠٨) ظ الامالي ٢ : ٢١٦ .
(٥٠٩) ظ الاقتصاد ٧٧ التبيان ١ : ٢٥٢ .
(٥١٠) ظ كشف المراد ٣٢٢ ، أنوار الملكوت ٨٦ ، نهج السداد ص ٥٥ .

{ **فقد سألوا موسى أكبر من ذلك** } أنه (توبيخ من الله تعالى) .

ومن قوله تعالى : { **فأخذتهم الصاعقة بظلمهم** } أنه يعني (فصعقوا بظلمهم أنفسهم عن سؤالهم موسى (ﷺ) أن يريهم الله ، لأن ذلك مما هو مستحيل عليه تعالى . وفي ذلك دلالة واضحة على استحالة الرؤية عليه تعالى ، واستعظام تجويزها ؛ لأنهم كانوا يفكرون به ، ويجحدونه ، ولم ينزل عليهم الصاعقة ، فلما سألوا الرؤية انزلها عليهم وفي ذلك دلالة على ان اصل كل تشبيه تجويز الرؤية عليه تعالى ..)[٥١١] .

الآية الثالثة : قوله تعالى : { **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** } (الأنعام/١٠٣) . يتفق المرتضى والطوسي والعلامة الحلي على أن الآية جاءت في مقام مدح الباري لنفسه بنفي الادراك عنه تعالى ، والادراك هو الرؤية[٥١٢] وأن وجه المدح فيما يرون أنه تعالى مدح بنفي الادراك الذي هو رؤية البصر عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته ، فيجب أن يكون في ثبوت الرؤية له في وقت من الاوقات نقص وذم لايليق به تعالى[٥١٣] .

ويستدل الطوسي على وقوع التمدح في الآية بدليلين ، أولهما : الاجماع على ذلك ، والاخر أن جميع الأوصاف التي وصف ((تعالى)) بها نفسه قبل هذهِ الآية وبعدها مدحة ، فلا يجوز أن يتخلل ذلك ماليس بمدحه[٥١٤] . وهذا ما أيده العلامة الحلي[٥١٥] .

([٥١١]) التبيان ٣ : ٣٧٦-٣٧٧ .

([٥١٢]) ظ المرتضى : الامالي ١ : ٢٢ ، مجموعة في فنون علم الكلام ٨٣ ، الطوسي الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ٢٤٠ ، العلامة الحلي أنوار الملكوت ٨٥ ، نهج المسترشدين ٧٢ ، مناهج اليقين ٢١٠ .

([٥١٣]) المصادر أنفسها المرتضى والطوسي في هامش (١) أما العلامة الحلي فينظر : نهج المسترشدين ٧٣ .

([٥١٤]) التبيان ٤ : ٢٤١ .

([٥١٥])ظ أنوار الملكوت ٨٥ الرسالة السعدية ٥١ .

وأكدوا كون (الادراك) المراد في الآية بمعنى الرؤية ووجه ذلك عند المرتضى (أنه خص ((أي الادراك)) بآلة البصر التي لا يعقل إدراكها في غير الرؤية)[٥١٦] .

وأستفاد الطوسي ذلك من الاستعمال اللغوي ؛ إذ (أن الادراك إذا أضيف إلى واحد من الحواس ، أفاد ماتلك الحاسة آلة فيه ، ألا ترى أنهم يقولون ادركته بأذني يريدون : سمعته ، وأدركته بأنفي يريدون : شممته ، وأدركته بفمي يريدون : ذقته . وكذلك إذا قالوا : أدركته ببصري يريدون رأيته)[٥١٧] .

الآية الرابعة : قوله تعالى : { ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين } (الأعراف/١٤٣) .

وفي الآية مجموعة امور قام عليها فهم متكلمي الإمامية يمكن إجمالها في :

١ - سبب سؤال موسى (عليه السلام) ولهم فيه وجوه منها :

أ - أن يكون (عليه السلام) انما سألها لقومه وليس لنفسه[٥١٨] ويقوي ذلك ما حكته الآيتان الأولى والثانية .

ب - أن يكون سألها لنفسه بقصد العلم الضروري باظهار بعض أعلام الآخرة[٥١٩] ، ويكون ذلك بقصد إزالة الشبهات والخواطر عنه ، وللأنبياء أن يسألوا مايزيل عنهم الوسواس والخطرات ، كما سأل

---

[٥١٦] مجموعة في فنون علم الكلام ص ٨٣ .

[٥١٧] التبيان ٤ : ٢٤١ .

[٥١٨] ظ المرتضى الامالي ٢ : ٢١٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٧ ، التبيان ٤ : ٥٦٧ العلامة نهج السداد ٥٥ .

[٥١٩] الامالي : ٢ : ٢١٨ ، الاقتصاد ٧٧ ، التبيان ٤ : ٥٦٨ .

إبـراهيم (عليه السلام) ربـه ، فقـال { **أرنـي كيـف تحيـي المـوتى** } (سورة البقرة/٢٦) . غير أنه سأل ما يطمئن قلبه[٥٢٠] .

ج - وهو قريب من السابق أنه سأل من آيات الساعة التي يعلم معها العلم الذي لا يختلج فيه الشك ، كما يعلم في الاخرة[٥٢١] .

٢- جواب طلب موسى (عليه السلام) ؛ إذ كان جوابه تعالى في شقين ، أولهما : أنه قال : (لن تراني) وهو نفي عام للرؤية[٥٢٢] ، يؤكده أن (لن) تفيد النفي على وجه التأبيد[٥٢٣] ، كما قال تعالى : { **ولن يتمنوه أبداً** } (الجمعة/٦) .

وثانيهما : تعليق الرؤية باستقرار الجبل ؛ { **فإن استقر مكانه فسوف تراني** } اذ أنه تعالى (علق جواز الرؤية باستقرار الجبل في تلك الحال التي جعله فيها ((دكاً)) . فلما كان ذلك محالاً لما فيه من إجتماع الضدين : السكون والحركة في حالة واحدة ، علم أن الرؤية كذلك محال ؛ إذ لا يتعلق بالمحال إلا المحال[٥٢٤] .

٣- توبة موسى (عليه السلام) التي صورتها الآية وجاءت على وجه الانقطاع اليه ((تعالى)) ، والرجوع إلى طاعته ، وإن كان لم يعص ، أو يصدر عنه ذنب فيقال لمن جوز الرؤية هنا : إذا كان موسى (عليه السلام) سأل ما يجوز عليه تعالى ، فمن أي شيء تاب[٥٢٥] ؟

الآية الخامسة : قوله تعالى : { **وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** } (القيامة/٢٢) .

([٥٢٠]) التبيان ٤ : ٥٦٨ .
([٥٢١]) المصدر نفسه ٤ : ٥٦٩ .
([٥٢٢]) الامالي ٢ : ٢٢١ .
([٥٢٣]) الطوسي : التبيان ٤ : ٥٦٨ ، العلامة الحلي نهج المسترشدين ص ٧٣ ، نهج السداد ص ٥٥ .
([٥٢٤]) المرتضى : ٢ : ٢٢١ ، الطوسي : التبيان ٤ : ٥٦٩ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٣ .
([٥٢٥]) الامالي ٢ : ٢٢٠ ، التبيان ٤ : ٥٧٠ .

نلاحظ أن فهم متكلمي الإمامية للآية ينطلق من تحديد معنى (ناظرة) فالنظر يحتمل في اللغة معاني عدة ، كتقليب الحدقة حيال المرئي ، طلباً للرؤية ، والانتظار ، والمقابلة ، والفكر ، والتأميل ، والتعطف ، والرحمة ... الخ[٥٢٦] .

وقد استقروا جميعاً على ان معنى ناظرة - هنا - من الانتظار واحتملوا لتفسير الآية :-

١- إن ((الى)) واحد الآلاء = النعم ، فهي منتظرة لآلاء ربها[٥٢٧] وهذا الوجه قائم على استفادة ظاهر الآية بدون اللجوء إلى عدّه استعمالاً مجازياً ، ولا تقديره لمحذوف ، وهو ما احتمله المرتضى ، ورجحه العلامة الحلي[٥٢٨] .

٢- تأويل الآية على : الانتظار للثواب مع حذف المنتظر وذكر المنتظر منه ، وهو ما تجري عليه عادة العرب ، فيكون معناها منتظرة ثواب ربها[٥٢٩] .

ويستدل الشيخ الطوسي بالاستعمال القرآني على أن ((ناظرة)) - هنا - بمعنى منتظرة بقوله تعالى : { **وأني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون** } (النمل/٣٥) أي منتظرة[٥٣٠] .

ويستمد المتكلمون الإمامية جذور موقفهم في الرؤية من كلمات الأئمة (عليهم السلام) ونلاحظ - هنا - تجلي مرجعية النص الوارد عن الأئمة ، ووضوح تأثيره في كل مامر من تفصيلات تفسير الآيات السابقة الذكر عند الأئمة (عليهم السلام)[٥٣١] ، يصل أحياناً إلى درجة التطابق ، وأخرى إلى درجة الاستضاءة به في كشف دلالة الآية .

---

(٥٢٦) ظ الامالي ١ : ٣٧ ، التبيان ١٠ : ١٩٩ .

(٥٢٧) ظ المصدران السابقان أنفسهما وينظر العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٢ .

(٥٢٨) كشف المراد ٣٢٢ .

(٥٢٩) المرتضى : الامالي ١ : ٣٦ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ١٠ : ١٩٧ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٣ .

(٥٣٠) الطوسي مصدراه السابقان أنفسهما هامش ٤ .

(٥٣١) ظ : نهج البلاغة ص ٢٦٢ قوله (عليه السلام) ((لا يدرك بالحواس ، ولا يقاس بالناس)) وقوله (عليه السلام) (الظاهر لا برؤية) ص ٢١٢ .

وما عن الإمام الباقر (عليه السلام) : (لم تره الابصار بمشاهدة العيان)

العدل (الجبر والاختيار)

مما يتفرع من كونه تعالى عادلاً مفاهيم عديدة استدل عليها متكلمو الإمامية ، وكان النصّ القرآني سلاحهم ، إثباتاً أوردا وننتخب من بين ذلك ما يتناول ماله صلة بأفعال العباد ؛ اذ أن موقف الإمامية في هذهِ القضية هو الموقف الوسط بين افراط المجبرة في نسبة أفعال الانسان خيراً أو شراً إلى الله ، وتفريط القدرية و (المعتزلة) في تفويض الأفعال إلى العبد ، ونفي صلتها بالله مطلقاً .

وينطلق الإمامية من موقف أئمتهم (عليهم السلام) من القضية عندما يذهبون إلى القول إنه لاجبر ، ولا تفويض ، إنما أمر بين الأمرين . فقد روي المفضل بن عمر عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : لاجبر ، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين . قال : قلت وما أمر بين أمرين . قال (عليه السلام) : مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية ، فنهيته ، فلم ينتهِ ، فتركته ففعل تلك المعصية ، فليس حيث لم يقبل منك ، فتركته ، أنت الذي أمرته بالمعصية[٥٣٢] .

وزاد الإمام الرضا (عليه السلام) الأمر تفصيلاً ، فقال فيما رواه الحسن بن علي الوشاء . قال : سألته ، فقلت له : الله فوض الأمر إلى العباد ؟ قال : الله أعز من ذلك ، ثم قال : قال الله عز وجل : يابن آدم ، انا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، عملت المعاصي بقوتك التي جعلتها فيك[٥٣٣] .

ويتناول بحث متكلمي الإمامية القضية انطلاقا من فهم النصوص القرآنية أساسيات هذا المبدأ التي نلاحظ حضورها من خلال مجموعة مطالب :

وقوله (عليه السلام) : (لم تره العيون بمشاهدة الابصار)

وينظر تفاصيل هذهِ الروايات ، وروايات أخرى عنهم (عليهم السلام) في :

الكليني : الكافي ١: ٩٧ ، ١٠٠ ، الصدوق التوحيد ١٠٧ ، ١٢٢ وقد جاءت بعض تلك الروايات في تفسير هذهِ الآيات الخمس .

(٥٣٢) الصدوق : التوحيد ٣٦٢ .

(٥٣٣) المصدر نفسه ٣٦٢ ـ ٣٦٣ .

الأول : رد استدلال المجبرة بظواهر الآيات القرآنية ، وأستفادة الجبر منها ، بأن تلك الآيات مؤولة .

من أبرز الامثلة على ذلك ما أستدل الجبرية بظاهره على قولهم بالجبر في قوله تعالى : { **الله خلقكم وما تعملون** } (الصافات/٩٦) .

حيث يقوم تاويل الإمامية للآية على العدول بها عن ظاهرها[٥٣٤] فالمرتضى يرى أن الآية بخلاف ماظنه ، المجبرة[٥٣٥] ؛ لأنها تضمنت خبراً عن إبراهيم (عليه السلام) أنه : (عيَّر قومه بعبادة الاصنام واتخاذها آله من دون الله تعالى بقوله : { **أتعبدون ما تنحتون** } (الصافات/٩٥) وإنما أراد منحوت أي الأجسام ؛ لأن الذي كانوا يعبدون الأصنام بدون أفعالهم فيها ، فعنفهم الله تعالى بالآية ، كما يرى معه الشيخ الطوسي[٥٣٦] . ويقوم تاويل المرتضى للآية على طريقين :

أولهما : انها تقتضي تقدير محذوف بعد قوله تعالى { **وما تعملون** } يرجع إلى (ما) التي بمعنى الذي ، ويقدره بلفظه (فيه) . ويرفض تقدير المجبرة لمحذوف هو الهاء ؛ ليسلم ما أدعوه فتقديرهم ليس باولى من تقديره[٥٣٧] .

ثانيهما : أن حمل الآية على ما ادعاه المجبرة يقتضي تناقضاً وذلك ؛ (لأنه قد أضاف العمل اليهم بقوله : { **وما يعملون** } وذلك يمنع من كونه خلقاً لله تعالى ؛ لأن العامل للشيء هو من أحدثه وأخرجه من العدم إلى الوجود .

ويرى العلامة الحلي أن هذهِ الآية وماشابهها مما استدل به المجبرة على نسبتهم افعال العباد إلى الله كقوله تعالى : { **الله خالق كل شيء** }

---

(٥٣٤) ظ المرتضى الامالي : ٢ : ٢٣٩ .

(٥٣٥) ظ تنزيه الانبياء ٤٣ ، وينظر أيضا انقاذ البشر من القضاء والقدر (رسائل العدل والتوحيد) ص ٢٩٤ .

(٥٣٦) الاقتصاد ١٠٢ .

(٥٣٧) تنزيه الأنبياء ٤٤ .

(الرعد/١٦) { **ختم الله على قلوبهم** } (سورة البقرة/٧) أن تلك الآيات متأولة . وقد ذكر العلماء تاويلاتها في كتبهم ، وهي معارضة بمثلها . وقد صنفت تلك الايات على عشرة أوجه منها[٥٣٨] :

١ - الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد ، كقوله تعالى : { **فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم** } (سورة البقرة/٧٩) ، { **إن يتبعون الأ الظن** } (الأنعام/١١٦) ، { **من يعمل سوءاً يجز به** } (النساء/١٢٣) .

٢ - الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان ، وذم الكفار على الكفر ، والوعد والوعيد ، كقوله تعالى : { **اليوم تجزى كل نفس بما كسبت** } (غافر/١٧) .

٣ - الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم ، كقوله تعالى : { **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت** } (الملك/٣) ، { **الذي أحسن كل شيء خلقه** } (السجدة/٧) . والكفر ليس بحسن ، وكذا الظلم .

٤ - الآيات الدالة على التحسر ، والندامة على الكفر والمعصية ، وطلب الرجعة ، كقوله تعالى : { **وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحاً** } (فاطر/٣٧) ، { **رب ارجعون** } (المؤمنون/٩٩) .

الثاني : أنه تعالى لا يفعل القبيح . ويستدل الشيخ المفيد على ذلك بقوله تعالى : { **الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين** } (السجدة/٧) .

---

(٥٣٨) ظ كشف المراد ٣٣٧ .

إذ يستفيد منها أنه تعالى اخبر بأن كل شيء خلقه ، فهو حسن غير قبيح ، فلو كانت القبائح من خلقه لنا في ذلك ، لما حكم بحسنها ، وفي حكم الله تعالى بحسن ماخلق جميعه شاهد ببطلان قول من زعم أنه خلق قبيحاً[539] .

وكذلك بقوله تعالى : { **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت** } (الملك/٣) . إذ يرى أنه تعالى نفى التفاوت عن خلقه ، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه . والمتضاد من الكلام متفاوت[540] وهذا ما عليه المرتضى[541] ، وأكده العلامة الحلي الذي افاد من الآيتين وأشباههما تنزيهه تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف . والظلم والكفر ليسا بحسنين[542] .

وانطلاقاً من هذا التنزيه الاجمالي عن فعل القبيح جاءت تفصيلات تنزيهه تعالى عن نسبة مطلق أفعال العباد اليه[543] . والذي يترتب عليه أمور منها :

أ - نفي نسبة الشر اليه[544] .

ب - نفي الاضلال عنه ، أو ارادته للضلال[545] .

ج - تنزيهه عن القضاء بالمعصية[546] .

---

(539) ظ أوائل المقالات ٢٠٠ .

(540) ظ أوائل المقالات ٢٠١ .

(541) انقاذ البشر ٢٧٤ .

(542) كشف المراد ٣٣٧ .

(543) ظ المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠١ ، المرتضى انقاذ البشر من القضاء والقدر (رسائل العدل والتوحيد) ٢٧٤ ، ٢٨٩ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٩ ، ١٠٠ العلامة الحلي : الرسالة السعدية ٧٠ ، استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ٥١ ، كشف المراد ٣٣٧ .

(544) المرتضى : انقاذ البشر ٣٠٢ ، ٣٠٨ .

(545) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠٤ - ٢٠٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٤٣ ، المرتضى : انقاذ البشر ص ٢٩٨ .

(546) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠٧-٢٠٩ ، المرتضى انقاذ البشر ٢٩٠ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٤ .

كما يترتب عليه نسبة الكفر والمعاصي الى العباد ، وتسويلات الشيطان[٥٤٧] .

وقد توافر متكلمو الإمامية في هذهِ المطالب المختلفة على متابعة النصوص القرآنية ، فهماً وبياناً ، ممالا مجال للتوسع في بيانه[٥٤٨] .

الثالث : معنى نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى .

يحدد الشريف المرتضى معنى الهداية في اللغة بالدلالة . وأما معناه فله عنده قسمان[٥٤٩] :

أ- هدى بمعنى الدليل والبيان ، وهذا ماينالـه منه تعالى كل العباد والمكلفين البالغين كلهم . ومما يدل عليه قوله تعالى : { **وأمَّا ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون** } (فصلت/١٧) . حيث افادت الآية أنه تعالى : (هدى ثمود الكفار ، فلم يهتدوا ، فاخذتهم الصاعقة بكفرهم) وكذلك قوله تعالى : { **انا هديناه السبيل** } (الانسان/٣) . يعني دللناه على الطريق .

ب- هدى هو الثواب والنجاة ، فلا يفعل الله هذا الهدى إلا بالمؤمنين المطيعين ، كقوله تعالى: { **والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم * سيهديهم ويصلح بالهم** }(سورة محمد/٤-٥) . وانما يهديهم بعد القتل بأن ينجيهم ، ويثيبهم .

وقوله تعالى : { **ويهدي اليه من أناب** } (الرعد/٢٧) .أي من تاب .

أما اضلال الله تعالى للكافرين ، فهو تعالى اضلهم بأن عاقبهم وأهلكهم عقوبة لهم على كفرهم ، ولم يضلهم عن الحق ، ولا أضلهم بأن أفسدهم[٥٥٠] .

---

(٥٤٧) المفيد : المصدر السابق ٢١٣ ، المرتضى المصدر السابق ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٣٨ ، ٣٤٠ .

(٥٤٨) ينظر المصادر الواردة في الهوامش ١-٥ من هده الصفحة .

(٥٤٩) انقاذ البشر ٢٩٦-٢٩٧ .

ويجب تنزيهه تعالى عن الاضلال بالمعنى المنسوب إلى غيره ، كما في قوله تعالى : { **وأضلهم السامري** } (طه/٨٥) . وقوله تعالى { **ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون** } (يس/٦٢) . إذ اضلال السامري بأن دعاهم إلى عبادة العجل ، والاضلال في الآية الثانية اريد به أفسد ، وغرَّ ، وخَدَعَ . والله لايغر العباد ولا يظهر في الارض الفساد[٥٥١] .

ويشترك العلامة الحلي معه في حيثيات التقسيم ، ومعانيها في الهدى والضلال ، منزها اياه تعالى عن الضلال بمعنى خلاف الحق ، وفعل الضلالة ، ومقرراً أنه تعالى نصب الدلالة على الحق ، وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ، ولم يفعل الايمان فيهم ، لأنه كلفهم به ، ويثيب على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ماكلف به[٥٥٢]

النبوة

يرد العديد من التطبيقات في فهم النصّ القرآني في أصل النبوة عند متكلمي الإمامية مما يتفق فيه الإمامية ، أو يختلفون مع باقي المذاهب الاسلامية . وسيخصص البحث الحديث عن هذا الأصل في موضوعين من أهم ما أختلفوا فيه مع غيرهم ، هما :

١ - الفرق بين النبي والرسول : حيث أختلف المسلمون في ذلك إلى فريقين : الأول : المعتزلة الذين قالوا بعدم الفرق بينهما[٥٥٣] . الثاني : الإمامية[٥٥٤] والاشعرية[٥٥٥] القائلين بالفرق بينهما .

---

(٥٥٠) المصدر نفسه ٢٩٨ .

(٥٥١) المصدر نفسه ٢٩٨-٢٩٩ .

(٥٥٢) كشف المراد ٣٤٣ .

(٥٥٣) ظ القاضي (عبد الجبار بن أحمد الاسد آبادي (ت ٤١٥هـ) : شرح الاصول الخمسة ص ٥٦٧ ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان مصر ط١ ١٩٦٥م .

(٥٥٤) المفيد : أوائل المقالات ٤٩ ،

(٥٥٥) ظ النسفي : (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود) : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٢ : ١٠٦ دار الكتاب العربي بيروت (د . ت) .

ترى الإمامية أن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا. وقد كان من أنبياء الله عز وجل حفظة لشرائع الرسل وخلفاء لهم في المقام[556] .

ومن أهم ما أستدلوا به على هذهِ المغايرة قوله تعالى : { **وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي** } (الحج/٥٢) .

ويرى المرتضى أنَّ وجه المغايرة بينهما يتمثل في طريق الوحي ، أو سعة الرسالة ، فان النبي هو الذي يتلقى الأوامر الالهية بالمنام ، ولا يرى الملك عياناً ، والرسول هو الذي علت منزلته ؛ لاجل تكلفه بأمر الرسالة ، وعزمه على القيام بها[557] .

وينطلق موقف متكلمي الإمامية هذا أساساً من روايات الأئمة (عليهم السلام) التي أشارت إلى التفريق سواء من حيث طريق الوحي ، أو حيثيات اخرى[558] .

٢- عصمة الأنبياء (عليهم السلام) : مما يميز الأنبياء (عليهم السلام) من غيرهم من البشر ، ما يشترط توافره فيهم من صفات على رأسها العصمة التي يرى الإمامية أنها مطلقة ، حيث لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب ، كبيراً أو صغيراً ، لاقبل النبوة ، ولا بعدها[559] .

وهذا التنزيه من الأصول الثابتة في مذهب الإمامية . ولذلك لايقبل مايخالفه من نصوص . وانطلاقاً من ذلك فهم يؤولون الايات التي يشعر ظاهرها بخلاف هذا الأصل .يقول الشريف المرتضى ، معبراً عن موقف الإمامية عموماً في ذلك : (إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ، فكل ماورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ، ويقتضي وقوع الخطأ منهم ، فلابد من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على مايليق بأدلة العقول)[560] .

([556]) المفيد : المصدر السابق ص ٤٩ .
([557]) ظ مجموعة في فنون علم الكلام ص ٦٣ .
([558]) ظ الكليني : الكافي (الاصول) ١ : ١٧٧ وما بعدها .
([559]) ظ المفيد : أوائل المقالات ٧٠ ، المرتضى : تنزيه الأنبياء ص ٢-٨ ، الشيخ الطوسي : الاقتصاد ٢٦٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٧٦ .
([560]) الامالي ٢ : ٣٩٩ .

كما يؤكد الموقف حيال الروايات والأخبار في ذلك إذ يقول : (قد بينا بالأدلة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ، ولاخلاف الظاهر أن الأنبياء (عليهم السلام) لا يجوز عليهم الكذب ، فما ورد بخلاف ذلك من الاخبار لا يلتفت اليه ، ويقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً صحيحاً لايقا بأدلة العقل ، فإن أحتمل تأويلاً مطابقاً ، تأولناه ، ووفقنا بينه وبينها)[561] .

وهذا الموقف أيده الشيخ الطوسي انطلاقاً هنا الأسس العامة للمنهج ، والتي سبق الاشارة اليها إذ يرى أن الظواهر التي يستدل بها القائلون بوقوع المعصية من الانبياء (عليهم السلام) (تبنى على أدلة العقول ، ولا يبنى أدلة العقول على الظواهر وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم ، تأولنا الآيات إن كان لها ظواهر)[562] .

وتطبيقاً لهذه الأسس ، وركائز الموقف نجد أن متكلمي الإمامية يؤولون الكثير من تلك الآيات التي جاءت ظواهرها بوقوع المعاصي والذنوب عنهم (عليهم السلام) حتى أن الشريف المرتضى الف كتاباً في (تنزيه الانبياء) ، والرد على المخالفين في نسبة ذلك اليهم . وفي إثبات أصل العصمة للأنبياء (عليهم السلام) يستدل الشيخ المفيد بقوله تعالى:

{ان الذين سبقت لهم منا الحسنى } (الأنبياء/١٠١) .

{ وأنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار } (سورة ص/٤٧) .

{ ولقد أخترناهم على العالمين } (الدخان/٣٢) .

إذ يستفيد من هذهِ الآيات أن الأنبياء والأئمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وامامتهم من الكبائر كلها والصغائر[563] .

ونختار بعض النماذج التطبيقية لتأويلات متكلمي الإمامية للآيات الكريمة في إثبات عصمة الأنبياء (عليهم السلام) .

ففي إثبات عصمة آدم (عليه السلام) نجد أن الشريف المرتضى يتأول النهي الصادر عن مقاربة الشجرة في قوله تعالى : { ولا تقربا هذهِ

([561]) تنزيه الانبياء ٢٧ .

([562]) الاقتصاد ٢٦٢ .

([563]) تصحيح الاعتقاد ص ٢٥٥ ، أوائل المقالات ص ٧٠ .

الشجرة } (سورة البقرة/٣٥) أنه نهي أرشادي لامولوي ودلالة الآية أنه (ﷺ) (عصى بأن فعل منهياً عنه ، ولم يعصِ بأن ترك ماموراً به)[٥٦٤] .

ذلك أن النهي والأمر (ليسا يختصان بصيغة واحدة ليس فيها احتمال ولاأشتراك . وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي ، وينهى بلفظ الأمر)[٥٦٥] . وهذا ماتقويه دلالة الآية الكريمة المصورة للحالة في قوله تعالى : { **الم أنهكما عن تلكما الشجرة** } (الاعراف/٢٢) .

اذ أن الأمر قد يسمى نهياً ، والنهي أمراً . وهذا كله مدخل لاثبات عصمته (ﷺ) ، وتأويل المعصية التي نسبها اليه ظاهر قوله تعالى : { **وعصى آدم ربه فغوى** } (طه/١٢١) . ذلك أن المعصية هنا هي مخالفة الأمر ، والأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً ، فلا يمتنع على هذا أن يكون تاركاً نفلاً وفضلاً ، وغير فاعل قبيحاً . وليس يمتنع أن يسمى تارك النفل عاصياً ، كما يسمى بذلك تارك الواجب)[٥٦٦] فوصف تارك الندب هنا بأنه عاص (توسع وتجوز ، والمجاز لايقاس عليه ، ولا يتعدى به عن وصفه)[٥٦٧] .

وأيد الشيخ الطوسي اسس تاويل المرتضى ، حيث يبني تأويله على أحتمال الامر للوجوب والندب . فمعنى الآية عنده ان آدم (ﷺ) خالف ما أمره الله به فخاب ثوابه والمعصية مخالفة الأمر سواء أكان واجباً أم ندباً ... وفي الكلام حذف لأن تقديره : أن أدم تاب إلى الله ، وندم على ما فعل ، فاجتباه الله ، واصطفاه (وتاب عليه) ، أي : قبل توبته . وهداه إلى معرفته ، والى الثواب الذي عرضه له)[٥٦٨] .

([٥٦٤]) تنزيه الأنبياء ١١ .
([٥٦٥]) تنزيه الأنبياء ١١ .
([٥٦٦]) المصدر نفسه ٩.
([٥٦٧]) نفسه : ٩ .
([٥٦٨]) التبيان ٧ : ٢١٨ .

عصمة ابراهيم (عليه السلام) :

في مجال تنزيهه عن اعتقاد الوهية الكواكب ، أو الشك في الله تعالى وهو ما يقتضيه ظاهر الآية وهي قوله تعالى : { **فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما راى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الظالمين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون** } (الأنعام/٧٦-٧٨) .

في هذا الباب نجد متكلمي الإمامية يتأولون الآية بما يبعد دلالة الظاهر لمخالفته الأصول والادلة العقلية ، وهي الاساس المهم للمقارنة ، فالشريف المرتضى يرى أن تنزيه إبراهيم (عليه السلام) عن الشك في الله ، وأعتقاد الوهية الكواكب يعتمد على وجهين :

الوجه الأول[٥٦٩] : له فيه جوابان مما أقتضاه ظاهر الآية :

١- إن إبراهيم (عليه السلام) قال ذلك في زمان مهلة النظر ، وعند كمال عقله ، وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه ، وتحريك الدواعي على الفكر والتأمل له ؛ لأن إبراهيم (عليه السلام) لم يخلق عارفاً بالله ، وإنما اكتسب المعرفة لمّا أكمل الله تعالى عقله .

٢- أنه أخبر عن ظنه ، وقد يجوز أن يظن المفكر والمتأمل في حال نظره وفكره مالا أصل له ، ثم يرجع عنه بالادلة والعقل ، ولا يكون ذلك منه قبيحا .

الوجه الاخر : يعتقد فيه المرتضى أن الأمر ليس ما في الوجه الأول ، وإنما كان ماصورته الآيات من تنقل إبراهيم (عليه السلام) منهجاً إبراهيمياً في إثبات فساد اعتقاد قومه من خلال إثبات فساد معبودهم ، وقد انتشرت فيهم حينها عبادة الكواكب إذ يتلخص موقف إبراهيم (عليه السلام)

---

[٥٦٩] تنزيه الأنبياء : ٢٢ .

عنده بأنه قال ذلك (على سبيل الإنكار على قومه ، والتنبيه لهم على أن ما يغيب ، ويأفل ، لا يجوز أن يكون إلها معبوداً) .

ويستعرض الشيخ الطوسي أربعة وجوه في تأويل الآية لاثبات تنزيه إبراهيم (عليه السلام) ثلاثة منها تؤكد ما ذهب اليه المرتضى ، والوجه الرابع الذي يضيفه أن إبراهيم (عليه السلام) قال ذلك (على وجه المحاجة ، فيجعلها مذهبا ليرى خصمه المعتقد لها فسادها)[٥٧٠] .

ويستفيد من الآية دلالة على (ان معرفة الله ليست ضرورية ، لأنها لو كانت ضرورية لما احتاج الكواكب ، وأنتم تعلمون حدوثها ، وحدوث الاجسام ضرورية ، وتعلمون أن لها محدثاً على صفات مخصوصة ضرورة . وما كان يحتاج إلى تكلف الاستدلال والتنبيه على هذا)[٥٧١] .

عصمة يوسف (عليه السلام)

من أهم ماتصدى متكلمو الإمامية له لتنزيه يوسف (عليه السلام) فيه عن المعصية ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى : { **ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه** } (يوسف/٢٤) ، فقد أورد المرتضى والطوسي وجوهاً متعددة في تأويل الاية بما يدفع عن يوسف (عليه السلام) تهمة الهم بالفاحشة ، والوقوع في المعصية من خلال تفعيل مرجعية اللغة واللجوء إلى ضوابط اللسان العربي واستعمالاته وذلك باستعراض مايحتمله (الهم) من معان هي[٥٧٢] .

١- العزم على الفعل ، كقوله تعالى : { **إذ هم قوم ان يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم** } (المائدة/١١) .

---

[٥٧٠] ظ التبيان ٤ : ١٩٦-٢٠٠ .

[٥٧١] الامالي ١ : ٤٧٧ - ٤٨١ .

[٥٧٢] تنزيه الأنبياء ٥٣ - ٥٤ ، التبيان ٦ : ١٢٠ - ١٢١ .

٢ـ خطور الشيء بالبال وأن يقع العزم عليه . قال تعالى : { **إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليُهما** } (آل عمران/١٢٢) . أراد تعالى ان الفشل خطر ببالهم .

٣ـ المقاربة : بمعنى : كاد أن يفعل .

٤ـ الشهوة وميل الطباع .

وينتهيان من احتمال لفظ (الهم) لهذا الاختلاف ، والاتساع في المعنى إلى تحكيم الأصول والأسس المعتمدة في التأويل مستبعدين الوجه الذي يقتضي همه (عليه السلام) بالعزم على القبيح ، ويجيزان باقي الوجوه (لأن كل واحد منها يليق بحاله)[٥٧٣] .

فالشيخ الطوسي يورد الوجوه الاربعة انفسها لـ(همَّ) في اللغة ، وينتهي إلى نتيجة الشريف المرتضى نفسها باستبعاد العزم منه (عليه السلام) واجازة باقي الوجوه ؛ لأن كل واحد منها يليق بحاله ، ويؤكدان أنه حتى مع قبول أن يحمل الهم في الآية على العزم ، فأن له تأويلاً بأن يكون معناها أنه (هم بضربها ودفعها عن نفسه ، كما يقول القائل : قد كنت هممت بفلان ، أي : بأن أوقع به ضرباً ، أو مكروهاً)[٥٧٤] .

وهذا ما يتأكد من خلال استعراض المرتضى لما يؤكد أن (همها به متعلق بالقبح بشهادة الكتاب والآثار بذلك ، وهي ممن يجوز عليها القبيح . فمن الكتاب قوله تعالى : { **ولقد راودته التي هو في بيتها عن نفسه** } (يوسف/٢٣) وقوله تعالى : { **ولقد راودته عن نفسه فاستعصم** } (يوسف/٣٢) .

أما الآثار فواردة باطباق مفسري القرآن ومتأوليه على أنها همت بالفاحشة والمعصية[٥٧٥] .

كما أكد أن همه (عليه السلام) بالمعنى الذي سبق تفصيله : بأن هم بدفعها وضربها ؛ ذلك أن الادلة العقلية دلت على أنه (لا يجوز أن يفعل

---

(٥٧٣) الامالي ١ : ٤٧٧ ـ ٤٨١ ، تنزيه الأنبياء ٥٤ ، التبيان ٦ : ١٢١ .

(٥٧٤) ظ المصادر السابقة نفسها وأرقام الصفحات .

(٥٧٥) ظ الامالي ١ : ٤٨ ، تنزيه الأنبياء ٥٧ .

القبيح ، ولا يعزم عليه)[٥٧٦] ومن الأدلة على ذلك من الكتاب قوله تعالى : { **كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء** } (يوسف/٢٤) ، وقوله تعالى : { **ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب** } (يوسف/٥٢) .

عصمة نبينا محمد (ﷺ)

يتمثل موقف الإمامية من عصمة الرسول على انه (ﷺ) (لم يعص الله عز وجل منذ خلقه الله عز وجل إلى ان قبضه ، وبذلك نطق القرآن ، وتواتر الخبر عن آل محمد (ﷺ))[٥٧٧] .

ولذلك فهم -كعادتهم مع باقي الأنبياء (عليهم السلام) - يتأولون ظواهر الآيات التي تخالف هذا الأصل ويرون أن تلك الظواهر لها تأويل (بضد ما توهمه [(المحتجون بها)] والبرهان يعضده على البيان وقد نطق به الفرقان)[٥٧٨] .

فالشيخ المفيد يرى أن القرآن الكريم نطق بعصمة الرسول (ﷺ) بقوله تعالى : { **والنجم إذا هوى ماضل صاحبكم وما غوى** } (النجم/١-٢) ، فنفى بذلك عنه كل معصية ونسيان[٥٧٩] .

وفي قوله تعالى : { **ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر** } (الفتح/٢) . الذي يقتضي ظاهره صدور الذنب عنه (ﷺ) ومغفرته تعالى له ، نجد للاماميه فيه تأويلاً ينزهه (ﷺ) عن كل ذلك . فالمرتضى يفهم أن ظاهر الآية دال على غير نسبة الذنب اليه (ﷺ) ؛ إذ يختار في معناها وجهاً يراه أشبه بالظاهر من وجوه اخرى استعرضها[٥٨٠] . إذ يرى أن المراد بقوله تعالى : { **ماتقدم من**

---

(٥٧٦) تنزيه الأنبياء ٥٧ (بتصرف) .
(٥٧٧) المفيد : أوائل المقالات ص ٧١ - ٧٢ .
(٥٧٨) المصدر نفسه ص ٧٢ .
(٥٧٩) نفسه ص ٧٢ .
(٥٨٠) ظ تنزيه الأنبياء ١٣٥ .

ذنبك } الذنوب اليك ، ويبني ترجيحه لذلك على أساس مرجعية اللغة واستعمالاتها ؛ إذ أن (الذنب مصدر ، والمصدر يجوز اضافته إلى الفاعل والمفعول ... ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الازالة والفسخ والنسخ لاحكام اعدائه من المشركين عليه ، وذنوبهم اليه في منعهم إياه عن مكة ، وصدهم إياه عن المسجد الحرام ، وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتى تكون المغفرة غرضاً في الفتح ووجها له)[581] .

ولا يمتنع أن يكون للآية وجه أخر كما يرى ، وذلك أن يريد تعالى (ما تقدم زمانه من فعلهم القبيح لك ولقومك ، وما تأخر)[582] .

ويبني الشيخ الطوسي رؤيته في فهم الآية على أستعراض أقوال من تصدى لفهم الآية وهي[583] :

١ ـ ما تقدم من معاصيك قبل النبوة وما تأخر عنها .

٢ ـ ما تقدم قبل الفتح وما تأخر عنه .

٣ ـ ما قد وقع منك ، ومالم يقع على طريق الوعد بأنه يغفره ان كان .

٤ ـ ما تقدم من ذنب أبيك آدم ، وما تأخر عنه .

وبما أن هذهِ الأقوال جميعا تقتضي نسبة الذنب اليه (ﷺ) ، أو غيره ، وهو آدم (عليه السلام) وتخالف أصول الإمامية في عصمة الأنبياء (عليهم السلام) مطلقا عن الذنب ، فأن الشيخ الطوسي يرى (أن هذهِ الوجوه كلها لا تجوز عندنا ؛ لأن الأنبياء (عليهم السلام) لا يجوز عليهم فعلُ شيء من القبيح ، لا قبل النبوة ، ولا بعدها) .

ويرى أن للآية وجهين من التأويل يؤكد فيهما ما أختاره المرتضى فيها[584] .

أحدهما : ليغفر لك ما تقدم من ذنب أمتك ، وما تأخر بشفاعتك ولمكانك ، فأضاف الذنب إلى النبي ، وأراد به أمته ، كما قال :

---

(٥٨١) المصدر نفسه .

(٥٨٢) نفسه ١٣٦ .

(٥٨٣) التبيان ٩ : ٣١٤ .

(٥٨٤) التبيان ٩ : ٣١٤ .

{ **واسأل القرية** } (يوسف/٨٢) . يريد أهل القرية ، فحذف المضاف ، وأقام المضاف اليه مقامه ، كما في قوله تعالى : { **وجاء ربك** } (الفجر/٢٢) والمراد وجاء أمر ربك .

الثاني : أراد يغفر ما أذنبه قومك اليك من صدهم لك عن الدخول إلى مكة في سنة الحديبية ... والذنب مصدر تارة يضاف إلى الفاعل ، وتارة إلى المفعول .

وفي قوله تعالى : { **ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك** } (الشرح/٢-٣) .

يقتضي الظاهر نسبة الوزر ووقوع المعاصي اليه (ﷺ) . نجد الإمامية يتأولونها بما يبعد الظاهر . فالمرتضى يرى أن الوزر في أصل اللغة هو الثقل ، وانما سميت الذنوب بأنها وزرٌ لانها تثقل كاسبها وحاملها . فاذا كان الوزر كذلك ، فكل شيء أثقل الانسان وغمه وكده ، وجهده) جاز أن يسمى وزراً تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي وليس يمتنع أن يكون الوزر في الآية انما أراد به غمه (ﷺ) وهمه بما كان عليه قومه من الشرك ، وأنه كان هو وأصحابه بينهم مستضعفاً مقهوراً فكل ذلك مما يتعب الفكر ، ويكد النفس . فلما ان أعلى الله كلمته ، ونشر دعوته ، وبسط يده ، خاطبه بهذا الخطاب تذكيراً له بمواقع النعمة عليه ليقابله بالشكر ، والثناء والحمد . ويقوي هذا التأويل قوله تعالى : { **ورفعنا لك ذكرك** } (الشرح/٤)[٥٨٥] .

لأنهما عنده (لا يصحان على مذهبنا لأن الأنبياء لا يفعلون شيئاً من القبائح)[٥٨٦] وينتهي إلى أن المراد بالآية هو أن الله تعالى لما بعث نبيه (ﷺ) ، وأوحى اليه ، وأنتشر أمره ، وظهر حكمه ، كان ماكان من كفار قومه وتتبعهم لاصحابه باذاهم لهم وتعرضهم إياهم ما كان يغمه ويسوؤه ويضيق صدره ويثقل عليه فازال الله ذلك بأن أعلى كلمته ، وأظهر دعوته ،

---

(٥٨٥) ظ تنزيه الأنبياء ١٣٣ .

(٥٨٦) التبيان ١٠ : ٣٧٢ .

وقهر عدوه ، وأنجز وعده ، ونصره على قومه ، فكان ذلك من أعظم المنن ، وأجزل النعم(٥٨٧) .

الإمامة

أصل الإمامة من أهم ما أختلف فيه الإمامية مع المذاهب الاسلامية الأخرى . فقضية وجوب الإمامة . هناك من المسلمين من أوجبها ، وفيهم من لم يوجبها ، كما أن من أوجبها أختلفت في طريق الوجوب أهو العقل أم السمع ؟ .. الى غير ذلك من حيثيات الأختلاف . ولكنهم في الأقل أتفقوا على ضرورة وجود امام يحفظ الشرع . والمهم هنا أن الإمامية تقول بوجوب الإمامة على الله تعالى من باب اللطف(٥٨٨) . وأن العقل هو طريق إثبات وجوبها فليس لنا - هنا - تطبيقات على فهم النصّ ، وإنما هي إضاءة في أصل الإمامة ، وأول ما يطالعنا من النصّ القرآني وروده في قضية الإمامة أنه يتمثل في طريق إثباتها الذي أنقسم المسلمون فيه على فريقين بين قائل أنها بالاختيار ، وهم المعتزلة والأشعرية ، والخوارج(٥٨٩) ، والقائلين بالنص : اما بالاسم ، أو الصفة ، وهم الإمامية(٥٩٠) ، والزيدية ، والبكرية ، ومعهم ابن حزم(٥٩١) على اختلاف في ذلك .

---

(٥٨٧) المصدر نفسه .

(٥٨٨) ظ المرتضى : الامالي ٢ : ٣٢٣ ، الشافي ص ٤ ، ٦ ، ٩ وغيرها ، الطوسي تلخيص الشافي ١ : ٦٩ ، العلامة كشف المراد ٣٨٨ .

(٥٨٩) ظ القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ ، ١ ص ١٢٠-١٢١ تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دينا ، مصر ، مطبعة القاهرة ، عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) : أصول الدين : ص ٢٧٩ مطبعة الدولة استنبول ط١ ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م ، الباقلاني (ت٤٠٣هـ) : التمهيد في الرد على الملحدة ١٧٨ تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة و محمود محمد الخضيري مصر ١٩٤٧ .

(٥٩٠) ظ المفيد أوائل المقالات ٤٤ الطوسي : الاقتصاد ٣١٣ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٢٢٩ .

(٥٩١) ظ ابن حزم (علي بن احمد ت ٤٥٦هـ) : الفصل في الملل ، والاهواء والنحل ٤ : ١٠٧ .

فالإمامية يقولون بوقوع النصّ من الباري تعالى على الإمام علي (عليه السلام) بنص القرآن الكريم ، ويوردون على ذلك آيات عديدة دليلاً على مايرونه .
ومن أهم تلك الايات :

الآية الأولى :

قوله تعالى : { **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** } (المائدة/٥٥) . يستدل الشيخ الطوسي بهذه الآية وآيات أخرى على أنها (نص متواتر)[٥٩٢] على أن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) هو الإمام ، ويكاد يجمع مفسرو الإمامية ومتكلموهم على وجه الاستدلال بهذه الآية ، وينقسم على الأقسام الآتية :

١ - دلالة { **إنما** } : حيث يرى الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أن وجه الاستدلال فيها أنها تفيد الحصر ، وهو أمر معروف عن أهل اللغة ، وقد حكم فيه مرجعية اللغة ؛ لأن لفظ (ان) للإثبات و (ما) للنفي ... ولا يجوز أن يردا على موضع واحد ضرورة ، ولا ورود النفي إلى المذكور ، وصرف الإثبات إلى غيره بالإجماع ، فتعين العكس وهو المطلوب[٥٩٣] .

٢ - دلالة لفظ { **وليكم** } ، حيث يرون أن المراد بها في الآية (من كان متحققا بتدبيركم والقيام بأموركم ، وتجب طاعته عليكم)[٥٩٤] والمستحق لوصف الأولى ، وهو معلوم عند أهل اللغة ، حيث يقولون : فلان ولي المرأة ، إذا كان أولى بالعقد

([٥٩٢]) ظ النكت الأعتقادية ص ٤٩- ٥٠ .
([٥٩٣]) ظ الطوسي : تلخيص الشافي ٢ : ١٥ العلامة الحلي : أنوار الملكوت ٢٢٥ نهج المسترشدين ١٠٥ كشف المراد ٣٩٤ .
([٥٩٤]) ظ المرتضى : الشافي ١٢٢ ، ١٣٤ ، الطوسي الاقتصاد ٣١٩ تلخيص الشافي ٢ : ١٠ العلامة الحلي : كشف المراد ٣٩٤ نهج المسترشدين ص ١٠٦ .

عليها ، وفلان ولي الدم إذا كان له المطالبة بالقوَد والدِّية والعفو ، ويقولون ولي عهد المسلمين للمرشح للخلافة[٥٩٥] .

٣ ـ الاستدلال بأن لفظ ولي إنمّا افاد معنى الإمامة ؛ لأن قوله تعالى { **الذين آمنوا** } لايقصد به المؤمنين جميعهم، بل بعضهم الذي أختص بالوصف التابع للتخصيص ، وهو قوله تعالى : { **الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** } وقد علم أن ايتاء الزكاة لم يكن امرا مستغرقا لكل المؤمنين ، بل بعضهم وهو علي بن ابي طالب (عليه السلام) الذي دلت الروايات على أنه هو الذي انطبق عليه هذا الوصف[٥٩٦] .

٤ ـ الإجماع على أنها نزلت فيه (عليه السلام) ، اذ يتفق الطرفان المختلفان في دلالة الآية أنها نزلت فيه[٥٩٧] .

الآية الثانية :

قوله تعالى : { **إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين** } (سورة البقرة/١٢٤) .

ويستدل متكلمو الإمامية بالآية على أن لفظ { **عهدي** } قصد به الإمامة[٥٩٨] . وذلك أن قوله تعالى { **عهدي** } إذا كان لفظا مشتركا ، وجب أن يحمل على ما يصلح له ، ويصح أن يكون عبارة عنه ، فيقال عند ذلك : ان الآية دلت على أن كل ماتناوله اسم العهد لاينال الظالم[٥٩٩] .

---

(٥٩٥) الطوسي : الاقتصاد ٣١٩ ، التبيان ٣ : ٥٤٩ .
(٥٩٦) المرتضى : الشافي ١٢٣ ، الطوسي الاقتصاد ٣٢٠ ، التبيان ٣ : ٥٤٩ ، تلخيص الشافي ٢ : ١٥ العلامة الحلي : أنوار الملكوت ص ٢٢٦ ، كشف المراد ٣٩٤ .
(٥٩٧) الطبري : جامع البيان ٦ : ١٨٦ ، الطوسي التبيان ٣ : ٥٥١ ، السيوطي : الدرر المنثور ٢ : ٢٩٣ .
(٥٩٨) ظ المرتضى الشافي ١٨٣ ، الطوسي : التبيان ١ : ٤٤٩ .
(٥٩٩) المصدران السابقان انفسهما .

ومن هذا الباب ترد الآية عندهم في مقام الاستدلال على عصمة الإمام؛ لأن الآية (اقتضت نفي الإمامة عمن كان ظالماً على كل حال ... ولا أحد ممن ليس بمعصوم يؤمن ذلك منه ، ولا يجوز فيه ، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد معصوماً)[600]

الآية الثالثة :

قوله تعالى : { **يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته** } (المائدة/٦٧) .

حيث يستدل بها على النصّ المتواتر على الإمام علي (عليه السلام) كما يرى الشيخ المفيد[601] ، وهو ما أيده الشيخ الطوسي بايراده كون احد وجوه سبب نزولها ماقاله الإمامان الباقر والصادق (عليهما السلام) ان الله تعالى لما أوصى إلى النبي (صلى الله عليه وآله) أن يستخلف عليا ، كان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من اصحابه ، فأنزل الله هذهِ الآية تشجيعا له على القيام بما أمره بأدائه[602] .

ويربط العلامة الحلي نزول الآية بيوم الغدير ، وما جاء فيه من بيان فضل الإمام علي (عليه السلام) في إعلان النبي (صلى الله عليه وآله) لولايته على المؤمنين ، إمتثالا للخطاب الذي جاء في الآية ، حيث قال في ذلك اليوم : ((من كنت مولاه فهذا علي مولاه . اللهم والِ من والاه . وعادِ من عاداه ، وأنصر من نصره)) إذ الولي هو الأولى بالتصرف ، ولعدم صلاحية غيره ههنا[603] .

---

(600) المصدر نفسه ، وأنظر الطوسي تلخيص الشافي ٢٥٣ .
(601) النكت الاعتقاد ص ٤٩ .
(602) التبيان ٣ : ٥٧٤ .
(603) ظ أنوار الملكوت ٢٢٦ ، كشف الحق ٨٨ ، كشف المراد ٣٩٤ (بتصرف) .

الآية الرابعة :

قوله تعالى : { **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً** } (الاحزاب/٣٣) . يرى الشيخ المفيد ومعه الإمامية أن الآية نزلت في حق الخمسة أصحاب الكساء (عليهم السلام) : الرسول ، وعلي ، وفاطمة ، وأبنيهما ، وأنها نزلت في بيت أم سلمة ، وأنه (ﷺ) غطاهم بكسائه ، وتلا الآية بدلالة الإجماع على أنها نزلت عليه حينها[٦٠٤] .

ويرى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي أن الآية دالة على العصمة من الذنوب ، لأن الذنوب من أرجس الرجس . والارادة هنا خبر عن وقوع الفعل خاصة ، ولا وجه في رأيهما لاستدلال من قال : أنها نزلت في نساء النبي بدلالة السياق . وهما يحتكمان في ذلك إلى مرجعية اللغة واستعمالات اللسان العربي ، وذلك (أن من عرف شيئا من اللسان وأصله ، لا يرتكب هذا القول ، ولا توهم صحته ؛ وذلك أنه لاخلاف بين أهل العربية أن جمع المذكر بالميم ، وجمع المؤنث بالنون ، وأن الفصل بينهما بهاتين العلامتين ، ولا يجوز في لغة القوم وضع علامة المؤنث على المذكر ، ولا المذكر على المؤنث ، ولا استعملوا ذلك في حقيقة ولا مجاز)[٦٠٥] .

ويقوم الاستدلال بالآية عند المرتضى على استفادة وقوعها في إثبات العصمة لهم (عليهم السلام) ذلك أن لفظ (انما) يفيد الحصر والاختصاص الذي يتأكد فيهم (عليهم السلام) بدلالة ان ارادته تعالى يستحيل تخلفها عن المراد ؛ لقوله تعالى : { **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** } (يس/٨٢)[٦٠٦] .

([٦٠٤]) الفصول المختارة ٣١-٣٢ ، المسائل السروية ٢٥ ، الطوسي : التبيان ٨ : ٣٤٠ .
([٦٠٥]) المصدر نفسه .
([٦٠٦]) ظ الشافي ١٨١ .

ويستفيد العلامة الحلي فضلاً عما مر من دلالة حديث الكساء واستناد الإمام علي (عليه السلام) اليه في إدعاء الإمامة لنفسه ، فيكون صادقاً ، وبالتالي دلالة الآية على العصمة لآل البيت (عليهم السلام)[٦٠٧] .

وهناك العديد من الآيات التي يستند اليها متكلمو الإمامية في إثبات النص بالإمامة والعصمة للامام ، وأفضليته وباقي صفاته ، كقوله تعالى : { **فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم** } (آل عمران/٦١) .

وكقوله تعالى : { **اتقوا الله وكونوا مع الصادقين** } (التوبة/١١٩) .

وقوله تعالى : { **قل لا أسئلكم عليه أجراً إلاّ المودة في القربى** } (الشورى/٢٣) .

وقوله تعالى : { **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** } (النساء/٥٩) .

وقوله تعالى : { **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** } (التوبة/١٠٥) وغيرها[٦٠٨]

المعاد

يرى الإمامية اسوة بسائر متكلمي المذاهب الاسلامية إثبات المعاد ووجوبه ، وكونه شاملاً ، وهو الأصل الثابت في الديانات السماوية كلها، ونلاحظ هنا أن النصّ القرآني ترد الاستفادة منه في هذا الأصل في ضمن مجموعة عناوية تتعلق بصحة وقوع العدم ، وكيفية المعاد ، وحقيقة ما يحدث فيه مما يقع ضمن السمعيات . نلاحظ مثلاً استفادة

---

(٦٠٧) كشف الحق ٨٨ .

(٦٠٨) للتفصيل في وجوه الاستدلال وابعاد فهم المتكلمين تلك النصوص راجع الشيخ المفيد الافصاح في امامة أمير المؤمنين ، والنكت الاعتقادية ، المرتضى : الشافي في الإمامة ، الطوسي : تلخيص الشافي جـ٢ ، العلامة الحلي : الألفين ، كشف المراد ، كشف الحق .

متكلميهم صحة وقوع العدم من قوله تعالى[٦٠٩] : { **كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** } (الرحمن/٢٦-٢٧) ، وقوله تعالى : { **كل شيء هالك إلا وجهه** } (القصص/٨٨) .

ويستفيد الشريف المرتضى إثبات المعاد من خلال رده تعالى على الدهرية في انكارهم البعث[٦١٠] في قوله تعالى : { **وقالوا ءاذا كنا عظاماً ورفاتاً ءانا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة** } (الاسراء/٤٩-٥١) .

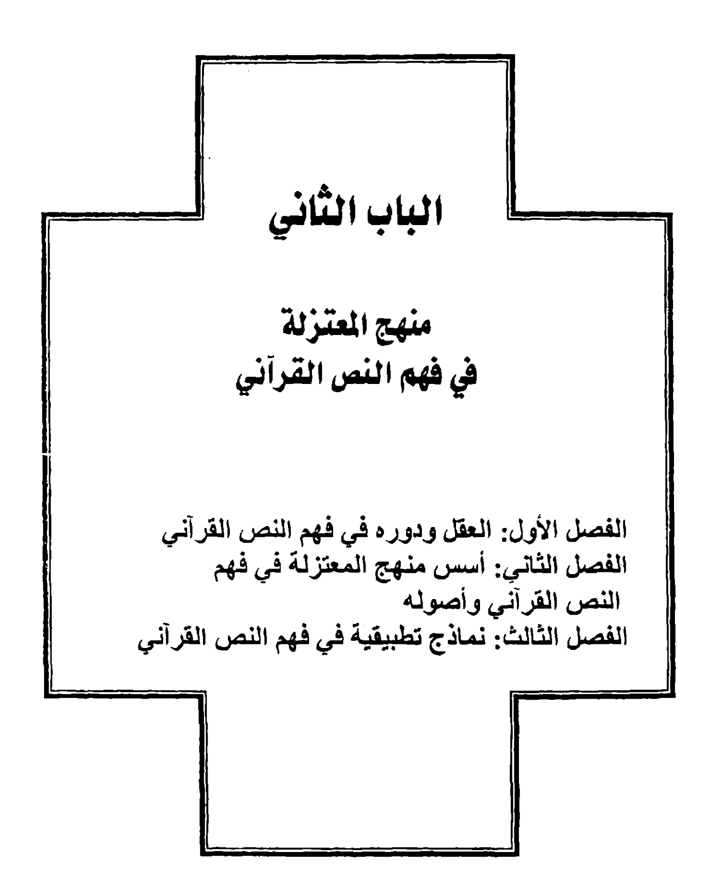
وأنه تعالى ضرب مثلاً على البعث والنشور ، ووقوعهما بقوله تعالى : { **وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت** } (الحج/٥) .

ومما ردَّ به تعالى على الدهرية ، والملحدة ، منكري البعث[٦١١] في قولهم : { **ءاذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد** } إلى قوله تعالى : { **وأحيينا به بلدة ميتا فكذلك الخروج** } (سورة ق/٣-١٠) .

كما نلمح أشارته إلى كون المعاد روحانيا وجسمانيا معا من خلال رده على من أعترض على مسائلة الموؤدة في قوله تعالى : { **واذا الموؤدة سئلت بأيّ ذنب قتلت** } (التكوير/٨-٩) فقال : كيف يصح أن يسأل من لاعقل له ، ولا فهم . فكان جوابه ان الامة متفقة على أنهم في الآخرة وعند دخولهم الجنان ، يكونون على أكمل الهيئات ، وأفضل الأحوال ، وأن عقولهم تكون كاملة ، فعلى هذا يحسن توجه الخطاب إلى الموؤدة ؛ لأنها تكون في تلك الحال ممن تفهم الخطاب وتعقله)[٦١٢]

---

(٦٠٩) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٣١ ، العلامة الحلي كشف المراد ٤٢٧ .
(٦١٠) الآيات الناسخة والمنسوخة ص ١١٠ .
(٦١١) المصدر نفسه ص ١١١ .
(٦١٢) الامالي ٢ : ٢٨٠ .



الباب الثاني

منهج المعتزلة
في فهم النص القرآني

الفصل الأول: العقل ودوره في فهم النص القرآني
الفصل الثاني: أسس منهج المعتزلة في فهم النص القرآني وأصوله
الفصل الثالث: نماذج تطبيقية في فهم النص القرآني

مدخل

المعتزلة : الجذور والنشأة

تصدت المئات من المؤلفات في الفلسفة وعلم الكلام قديمة وحديثة إلى التعريف بالمعتزلة ، وبيان بداية ظهورها ، ومراحل تطورها ، وأثرها في الواقع الفكري الإسلامي ، وهذا مما يجعل البحث يميل إلى الاختصار الشديد في عرض الجانب التأريخي الذي أغنته تلك المصادر[١] .

البدايات : يحاول المعتزلة أن يربطوا بدايات ظهور مذهبهم الكلامي بجذور الإسلام الأولى . فهذا صاحب الطبقات حين يعد الطبقة الأولى منهم ينسبها إلى الخلفاء الراشدين الأربعة (ﷺ) والثانية إلى الحسنين (عليهما السلام) ، ومحمد بن الحنفية ، وغيرهم من الصحابة ولا يرد ذكر واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) ، وعمرو بن عبيد (ت ١٤٣ هـ) إلا في الطبقة الرابعة منهم[٢] في الوقت الذي ترجع أغلب المصادر التاريخية بداياتهم إلى هذين العلمين ، وتربطها خصوصاً بواصل بن عطاء الذي كان اعتزاله لحلقة أستاذه الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) بعد خلاف حول (مرتكب الكبيرة) فقال الأستاذ كلمته الشهيرة : (اعتزلنا واصل)[٣] بداية لأحد أصول المعتزلة الخمسة ، وهو المنزلة بين المنزلتين ، كما هو بداية لاتجاه فكري كان له أثره العظيم في النتاج الفكري الاسلامي . وهذه الحادثة كما

---

(١) ينظر مثلاً من القديمة : الإمام الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل ت ٣٣٠ هـ) : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ١ : ٢١٦ وما بعدها / تحـ : محمد محيي الدين عبد الحميد / مصر النهضة ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩ هـ) : الفرق بين الفرق) ١١٤ وما بعدها الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٣ وما بعدها تحقيق محمد سيد كيلاني .

ومن الحديثة : د. النشار (علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٢٥٥ وما بعدها ، د. عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) ظ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) ت ٨٤٠هـ المنية والأمل (طبقات المعتزلة) ٢ـ٣ .

(٣) ظ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٨ .

يرى أغلب المؤرخين هي السبب الرئيس في تسميتهم بالمعتزلة[1] ولا مجال هنا للتفصيل بعد أن توسعت فيه تلك المصادر المارة الذكر وبينت فرق المعتزلة وطبقاتها وأقطابها .

الاصول : تتعدد الفرق التي تنضوي تحت المعتزلة حالها حال المذاهب الاسلامية الاخرى، وتتميز بطابع خاص ، ومنهج ذي أصول وأتجاهات تنتمي جميعاً إلى مدرسة واحدة ذات كيان تقوم ركائزه الفكرية على أصول خمسة (هي أشبه ما تكون بالاعمدة الخمسة التي لاينال شرف الانتساب اليهم الا من قام فكره على أساسها وقواعدها)[2] .

هذهِ الحالة وتحديد معيار للاعتزال نجدها جلية في كلام قطبهم الخياط أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (ت ٣٠٠ هـ) الذي يقول : (وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، فاذا كملت في الانسان هذهِ الخصال ، فهو معتزلي)[3]

ويرجع تحديد هذهِ الأصول الخمسة كأسس للعقيدة عند المعتزلة إلى ضرورات املتها طبيعة الظروف ، والواقع الفكري الذي انبثق فيه الاعتزال ، وطبيعة المهمة الجسيمة التي تصدى المعتزلة لتحمل جزءاً مهماً منها - تجاه مخالفي الاسلام أسوة بباقي المذاهب الاسلامية - وكذلك المتعلقة بالقضايا المطروحة في الساحة الفكرية ، وهو أمر يحدده القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥ هـ) في جوابه لمن سأل عن سبب الاقتصار على تلك الأصول ؛ إذ يقول : لاخلاف ان المخالفين لنا لا يعدو أحد هذهِ الأصول ، الاترى ان خلاف الملحدة ، والمعطلة ، والدهرية ،

---

(١) المصدر نفسه / وينظر الاسفراييني (أبو المظفر ت ٤١٨ هـ) التبصير في الدين ٥٩-٦٠ وهو ما يؤيده القاضي عبد الجبار المعتزلي في : شرح الاصول الخمسة ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٢) د . محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ٤٣ المكتبة العالمية بغداد ط٢ ١٩٨٤م .

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ١٢٦ تحقيق ونشر نيبرج ١٣٤٤هـ ١٩٢٥م .

والمشبهة قد دخل في التوحيد ، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[١] .

وستتبين خلال سير البحث تفاصيل مهمة عن هذه الأصول وطبيعة فهم المعتزلة للمرجعيات التي انبثقت حدودها عنها . وهذا ما يغني عن الخوض في تفصيلاتها . ولابدَّ قبل الخوض في تفصيلات هذا الفصل - من الاشارة إلى أن البحث يكاد يعتمد في خصوص منهج المعتزلة في فهم النصّ القرآني على القاضي عبد الجبار ، لأنه أكثر المعتزلة تصدياً للكشف عن دلالات النصّ الكريم ، وأكثرهم تأليفاً في هذا الباب مع الأخذ بنظر الاعتبار ضياع أكثر مؤلفات المعتزلة الكلامية . وسيكون لغيره دورهم في انكشاف أصول هذا المنهج الاعتزالي بحسب ورود النصّ القرآنيّ عنهم ، إثباتاً لآرائهم أورداً لمخالفيهم .

(١) شرح الاصول الخمسة ١٢٤ .

الفصل الأول

العقل ودوره في فهم النص القرآني

المبحث الأول

مفهوم العقل

تتجلى لنا مع المعتزلة ملامح مدرسة مهمة قامت على أساس محاولة التوفيق بين الوحي الالهي (الشريعة) ، والعقل الانساني (الحكمة) وشهد دور العقل ازدهاراً كبيراً في الحقبة التي طغى فيها الاعتزال على الساحة الفكرية الاسلامية ،ولا سيما في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، ومَثّل موقفهم منه تفردا وسمة طبعت اصولهم بطابعها وربما كانت سبباً رئيساً للصدام والخلاف مع المذاهب الأخرى ، والذي نتج عن تخويلهم العقل دوراً قيادياً بولغ فيه حدا عاد معه النص (المرجعية المركزية) دائراً - عندهم - في فلك العقل ، وخاضعاً في أغلب الأحيان لاسسه وضوابطه ، فصار العقل هو المرجع الأساس .

ومفهوم العقل عندهم يراد به العقل العام الذي يمثل حداً مشتركاً بين العقول ، وليس العقل الفردي . وهم يربطونه بقضيتين رئيستين هما العلوم الضرورية والتكليف . وهذا ما يتبين بوضوح من خلال تحديد القاضي عبد الجبار للعقل ؛ فهو عنده (عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال ، والقيام بأداء ماكلف)[1] .

هذا الارتباط بين العقل والتكليف تتجلى فيه أهمية العقل وحكمة وجوده في النوع البشري كطريق يستند اليه في حصول المعرفة الضرورية كمقدمة لقيام أصل التكليف . فلما كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون الا ضرورياً ،

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١ : ٣٨٠ الجزء الخاص بالتكليف تحقيق محمد علي النجار ، عبد الحليم وزارة الثقافة والارشاد القومي / مصر ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م ، المصدر السابق نفسه ١١: ٣٧٢ .

فلا بدّ من أن يخلقه ، وحتى مع احتمال عدم ضروريته ، وكونه أمراً مكتسباً ، فأنه من الحسن أن يخلقه تعالى فيه ؛ ليصح (ان يعلم ، ويؤدي ماعلمه على الوجه الذي كلف)[1] .

هذهِ القدرة عند العقل على العلم بالضروريات تتبعها قدرة مهمة أخرى على التمييز بين الأفعال ، فهو كما أنه محتاج للقدرة على أصل الاحداث للأفعال لأداء التكليف المأمور به ، فأنه كذلك يحتاج إلى (أن يكون عالماً بما كلف به ، وصفاته ، والفصل بينه وبين غيره ؛ ليصح أن يقصد إلى احداثه ، وليصح أنه قد أدى ما كلف به)[2] .

من هذا المنطلق بالتحديد نجد القاضي عبد الجبار يجعل العقل أصلا لوجوب المعرفة وهو ما أختلفت فيه المعتزلة والإمامية (العدلية) مع الأشاعرة، وتمخضت عنه قضية التحسين والتقبيح العقليين التي ترتبط بها مسألة العلاقة بين النبوة والعقل . وهو ما يتناوله المطلب القادم ولكن ما يجب تأكيده - هنا - أن مفهوم العقل عند المعتزلة يتحدد في ضوء وظيفة العقل التي تشكل معياراً مهماً في فهم ضرورته ، وحكمة وجوده ، كمناط للتكليف الذي هو سبب في أصل الخلقة ، كما عبرت الآية الكريمة وهي قوله تعالى : { **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** }[3] (الذاريات/٥٦) ولما كان أصل التكليف مما يتساوى فيه العقلاء كلهم ، فلا بد من تساوي العقول فيهم جميعاً ، انطلاقاً من أصل العدل الذي هو الركيزة الأخرى في أصول المعتزلة ، وهذا ما يجعل العقل على وفق هذا المفهوم غير قابل - في حدود التكليف - للزيادة والنقصان ، وذلك ما دفع المعتزلة الى رفض ان يسمى العقل (جوهراً أو آلة ، أوحاسة ، أو قدرة ... وذلك لأن الجواهر والآلات والحواس والقدرة مما يقع فيها الزيادة والنقصان)[4] .

---

(١) القاضي عبد الجبار : المصدر نفسه ١١ : ٣٧٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه ١١: ٣٧٢.

(٣) القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسي (ت ٢٤٦ هـ) : أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ص ٩٦ تحقيق محمد عمارة مطبعة دار الهلال / مصر / ١٩٧١م .

(٤) المغني ١١ : ٣٨٠ .

المبحث الثاني

النبوة والعقل

يؤكد المعتزلة وجود علاقة وثيقة بين العقل والنبوة ، وحاجة كل منهما إلى الآخر . وكما أن العقل أصل واجب يقتضيه التكليف ، فالنبوة عندهم واجبة على الله تعالى بضرورتها للعقل ومساندتها ادلته . فالنبوة لاتعرف الا بالعقل ، فضلاً عن أن أصل الألوهية لا يثبت الا بالعقل، ومن ثم فالعقل هو أصل الاصول[1] عندهم وبه أوجبوا الأصول والمعارف الضرورية قبل ورود السمع فقالوا بأن (أصول المعرفة وشكر المنعم واجبة ، قبل ورود السمع[2] وهكذا يمكن للعقل الاستقلال عن النبوة ، ابتداء في الضروريات مما لا تقتضي سمعا ، وأن (النبوة) تنضوي تحت عنوان اللطف من الباري تعالى الذي يجب نتيجة له ورود التكاليف إلى العباد حيث يتم ذلك (بتوسط الأنبياء (عليهم السلام) امتحاناً واختباراً : { **ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيَّ عن بينة** }[3] (الانفال/٤٣) .

وتتبين استقلالية العقل ابتداء عند المعتزلة في اجلى مصاديقها في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، حيث يقوم هذا الأصل المنهجي المعياري في أفعال العباد عموماً على وثوق المعتزلة بقدرة العقل على الحكم مستقلاً .

وهذه النظرية تمتد بجذورها إلى ملل ومذاهب سابقة على الإسلام وقف المعتزلة أنفسهم ضدها في كثير من المواقف دفاعاً عن العقيدة . ومن تلك الملل التناسخية ، والثنوية ، والبراهمة[4] كما نجد لها جذوراً في محيط الفكر الاسلامي عند الجهم بن صفوان الذي حكم (بايجاب المعارف بالعقل قبل

---

(١) ظ محمد عمارة : تيارات الفكر الاسلامي ٧٠ - ٧١ (بتصرف) .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ .

(٣) المصدر السابق نفسه ١: ٤٥ .

(٤) ظ د . عبد الستار الراوي : ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٤٠ ، منشورات وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢ .

ورود السمع)[1] وتقوم هذهِ النظرية على تحييد دور النبوة في موقف فكري عقلاني يمثّل واقعية تحفظ للعقل البشري مكانة تستوجبها قدراته الفطرية الممَّكنة من الاستقلال بالحكم ، والتي تقتضيها طبيعة الدور الذي تحمله اياه الارادة الإلهية في الخلافة في الارض ، كما تحفظ للعقل دوره الفعال حتى مع نزول النبوات في حاكمية العقل نفسه عليها ؛ لبناء مصداقية أولية تمثل منطلقاً لقبول حاكميتها التفصيلية فيما لا مجال للعقل أن يحكم فيه .

وهذه النظرية ترتبط بقضية مركزية تنبثق عن الأصل الثاني من أصول الاعتزال ، وهو العدل ، وتقوم على كلية معيارية : (ان الله عادل ، وان اعماله لغاية ، وسبيله العدل اليها)[2] ومع ورود السمع عن الباري ، أو عدم وروده فهذه الصفة ثابتة في الذات الإلهية ، بل هي عين الذات ، كما هو مقتضى مسلكهم في الصفات الإلهية ، وبالتالي فأن ما تستلزمه أن يكون للأشياء بحكم العقل في نفسها حسناً أو قبحاً . فان الفعال الحسنة فيها حسن جعلها كذلك ، والأعمال القبيحة فيها قبح يجعلها كذلك[3] .

وهم لا ينكرون أن يكون للشرع (النبوة) دور في التعرف إلى حسن الاشياء وقبحها بل يثبتون للشرع فضل اخبارنا بذلك الحسن أو القبح فيها ، أما القدرة على التمييز لاصل هذا الحسن والقبح مع عدم وجود الشرع ، فهي خاصة للعقل ، ولذلك فان الأوامر والنواهي الصادرة عن الشرع هي من لوازم كون الأشياء حسنة أو قبيحة بنفسها. فهو (ليس مستقلا في امره ونهيه بل تابعا لما في الاشياء نفسها من حسن وقبح)[4] ونلاحظ أن هناك تدرجاً موضوعياً لا ترتيبياً في مراحل كشف الحُسن والقُبح ، وتفعيل دور العقل في الأفعال والأشياء :

فمنها ما يخضع للنظر بفائدة الصدق ، وضرر الكذب ومن ثم فالحسن والقبح هنا من الضروريات الا أن هناك من الأفعال ما يعجز النظر عن تحديده ، فهنا يأتي دور العقل (الذي يتولاها ويستكشف وجوه الحسن والقبح

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ : ٨٨ .
(٢) ظ د عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤١ .
(٣) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٦: ١٨ (التعديل والتجوير) تحـ : أحمد فؤاد الاهواني مصر ط١ ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢ م .
(٤) المصدر نفسه (بتصرف) .

فيها . وهو هنا يتفرد في المرجعية الا أنه يترك مالا دور له فيه إلى الحاكم به ، فالعبادات ، وهي الفروع الخارجة عن اطار حكم العقل ، وقبله النظر ؛ لأن مهمة تفصيلها وبيانها تمثل مصداق مرجعية الشرع[1] التي لا يسمح المعتزلة لانفسهم ان ينكرونها ، ولكنهم في الوقت نفسه يجدون لها ما يربطها بنظرية التحسين والتقبيح العقليين حيث يشترطون في هذهِ العبادات (أن يكون التوجه اليها لوجه وجوبها ، فعلاً للحسن ، وتركاً للقبيح . أي طلباً للنفع ودفعاً للضرر ، لارجاءً في الجنة أو خوفاً من النار)[2] .

هذهِ الحاكمية للعقل لها منطلق رئيس يمثل سمة مهمة في علاقة العقل بالنبوة في المنظور الاعتزالي ، يتمثل في أن العقل والنبوة لا يتعارضان ولا يصطدمان ، وانما هما متعاضدان (فالعقل يدرك الخير والشر ، والحسن من القبيح ، وان الشرع يأتي مؤيداً لما أقره العقل)[3] .

فهما يتبادلان المرجعية كل بحسب اختصاصه فما ينضوي الحكم فيه ابتداء تحت نطاق العقل ، فالمرجعية فيه اليه (حيث - يجب على الحكيم بمقتضى العقل والحكمة ثواب المطيع ، وعقاب العاصي)[4] .

وأما الشريعة النبوية ، فدورها يتمثل في (مقدرات الاحكام ، ومؤقتات الطاعات ، مما لايتطرق اليها عقل ... فتوقيت الثواب والعقاب ، والتخليد يعرف بالسمع)[5] هكذا قسموا الاختصاصات بين العقل والسمع .

ومع ذلك فهم لم ينفوا احتمال وقوع التعارض بينهما ، الا أن هذا التعارض ليس حقيقياً ، وإنما هو ظاهري يكمن حله في تحكيم المرجعية للعقل بتأويل الدلالة الشرعية إلى ما يوافق العقل ، انطلاقاً من أهم ركائز المنهج الاعتزالي في كون العقل اصلاً ، والسمع فرعاً يحتاج في إثباته إلى الأصل مع تأكيد وحدة المصدر لكليهما (فالناصب لادلة النبوة ، وما يترتب

---

(١) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٦ : ١٨ ، ٢٠ ، د . عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤١-٤٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٣٠٧ .

(٣) ظ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٤)ظ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٨١ .

عليها من شرع ناصب لادلة العقل ، وهو الله تعالى)[1] .

واجمال موقفهم من هذهِ القضية يقوم على أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الاحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد ، والعدل ، ووجوب شكره ، كما أنه يمكن أن يعرف الحسن والقبح اجمالاً ، بينما تنفرد الشريعة بالكشف عن طرائق الوصول إلى هذهِ الكليات ، وكيفية أداء هذهِ الواجبات العقلية . فالعقل لا يمكنه معرفة مقادير الطاعات ومواقيتها ، لذلك يحتاج إلى الشرع لبيانها ، وتعريفه بها[2] .

ومن هنا نلاحظ ان علاقة العقل بالنبوة (الشرع) تتمثل عند المعتزلة في حالتين متعارضتين ظاهراً ، وان اتفقتا موضوعاً :

الحالة الأولى : حالة الفصل بين دليل العقل ، ودليل الشرع مع الحفاظ على اسبقية دليل العقل ، وكونه أصلاً لدليل الشرع وهذا ما تمثلت انعكاساته على نظرية التحسين والتقبيح العقليين . وكان تحديد اختصاصات كل من العقل والشرع مصداقاً لهذا الفصل . وهذه الحالة نجدها موضحة بجلاء عند القاضي عبد الجبار كركيزة منهجية كانت لها اثارها المترتبة في مجمل المنهج الاعتزالي ، وخصوصاً في حدود تعامله مع قضايا العقيدة ، والاستدلال عليها ، وتفصيل كلياتها ، إذ يصورها على أساس من التنهيج والتعيين لاصول الاستدلال بالنصّ ، فيقول :

((كلامه تعالى لايدل على العقليات من التوحيد والعدل ، لأن العلم بصحة كونه دلالة مفتقر إلى ما تقدم بذلك ، فلو دل عليه لوجب كونه دالاً على أصله ،ومن حقّ الفرع أن لايدل على الأصل ؛ لأن ذلك يتناقض))[3] .

وأهم ما يريد البحث - هنا - انتزاعه من هذهِ القضية المهمة في المنهج الاعتزالي عموماً ، طبيعة تأثيرها ، وانعكاساتها على منهجهم في فهم النص القرآني على وجه الخصوص . فهذه العلاقة تتبين تاثيراتها في العديد من المفاهيم والمعالجات ، والتطبيقات وأصول حاكمية العقل في فكر المذهب .

---

(١) ظ حسني زينة : العقل عند المعتزلة ١٢١- ١٢٢ .

(٢) ظ د .نصر حامد : الاتجاه العقلي في التفسير ٦٠ ، دار التنوير بيروت / ط١ ١٩٨٢م (بتصرف) .

(٣) المغني ١٦: ٤٠٣ (اعجاز القرآن) ، تحقيق امين الخولي ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ١٣٨٠هـ ١٩٦٠ .

الحالة الثانية : تمثل ركيزة أخرى في المنهج الاعتزالي ، وموقف يتخذه المعتزلة كمظلة حماية من الوقوع في مغبة التغريب في المنهج ، وضياع الارضية التي تستند اليها اسس البناء المنهجي ، وذلك بتشبيك أواصر الصلة بالنص المركزي للعقيدة من خلال تأكيد ان المنهج وإن اعتمد أصل العقل كمرجعية أساس ، الا أن ذلك منطلق من حالة الاتفاق والتكامل المبدئي بين العقل والشرع ، وهذا ما ينبثق عن كلية أساسية يعني تجاهلها الوقوع في المحاذير السابقة الذكر ، هذهِ الكلية تتمثل في عدم التعارض بين الدليلين الا ظاهراً فهما متفقان ، ومتطابقان ، لا يمكن مطلقاً أن يتناقضا . وبالتالي فالشرع - ممثلاً في خطابه المركزي (القرآن) - لا يمكن أن يأتي بما ينافي ما في المرجعية المركزية (العقل) ، وقد نصبا من جهة واحدة ، والا أقتضى ذلك نسبة التناقض اليها ، وهذا محال . يقول القاضي عبد الجبار (ان الرسول المؤكد لمافي العقول بمنزلة تواتر أدلة العقول فاذ حسن منه تعالى نصب دليل بعد دليل فكذلك القول في بعثة الرسول)[1] . فغاية الأمر أن الشرع لاينفرد في الاستدلال ابتداء .

يقول القاضي عبد الجبار (ليس في القرآن الا ما يوافق طريقة العقل ، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله ، من حيث لا يوجد في أدلته الا ما يسلم على طريقة العقول ، ويوافقها ، إمّا على جهة الحقيقة ، اوعلى المجاز ، لكان أقرب)[2] .

ويؤكد ثبوت معيارية هذهِ القضية في المنهج الاعتزالي عموماً وآثارها المنعكسة على أصول المعتزلة . بقوله : (أن سائر ماورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما في العقول . فأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به إبتداءً فمحال)[3] .

أن هذهِ التحديدات والتقنينات المنهجية كانت سلاح المعتزلة الفعال في

---

(١) المغني ١٥: ١٩-٢٠ (التنبؤات والمعجزات) تحـ محمد الخضيري ومحمود قاسم ، وزارة الثقافة والارشاد القومي مصر ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م .

(٢) المصدر نفسه ١٦: ٤٠٣ .

(٣) المصدر نفسه ٤: ١٧٤ (رؤية الباري) ، تحقيق محمد مصطفى حلمي ، ابي الوفا الغنيمي التفتازاني ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ١٩٦٥م .

وقفتهم العقائدية بوجه التيارات الإلحادية والباطنية . المعادية للاسلام ، كما كانت ذات تاثير كبير في تأجيج ثورة العقل المنتفضة بوجه الجمود الذي كان يسري كنتيجة تفرضها سيطرة الاتجاهات الحشوية ، والظاهرية ، وأهل الحديث ، حيث مثل هذا الاتجاه دافعاً تثويريا في بنية الفكر السائد أدى إلى كشف تلك الاتجاهات ، واستفزازها للخروج من قيود كبَّلت النصَّ المركزي المتحرر أصلا ، بل حمّلته ما يعيق تفجير امكاناته المحمَّل بها ، وبالتالي عطلت النص عن أداء مهمته المركزية في قيادة حركة التغيير العقائدي في ضوء مناهج فاعلة سلح بها كاساس لعملية التغيير تلك .

ولولا افراط المعتزلة في تحميل العقل سلطة ذات طابع تقديسي متسلط أدى بهم إلى شيء من الانقطاع عن الجذور ، لكان واقع الساحة الفكرية الاسلامية يشهد للاعتزال وجوداً كبيراً ولما اندثر الاعتزال مذهباً كلامياً يمتلك كل عناصر القوة الذاتية . الا أن هذا التفريط وتلك المهمة المتخلى عنها ، كان لها أن تترك بصماتها الواضحة فيما بعد بظهور طلائع منهج الأشاعرة الذي حاول تحاشي الوقوع في الثغرات التي وقعت فيها المعتزلة ، وتحجيم دور العقل ، وتأكيد سلطة النصّ المركزي الذي هو وحده الاحق بالطابع التقديسي ، ليقينية عصمته ، وشمولية حاكميته .

المبحث الثالث

ترتيب المرجعيات

ينكشف من نهج الاعتزال -اذاً - قطبا مرجعية يتفاوتان في الاولوية ، ويختصّ كل منهما بطابعه المميز ، ويتصلان بعلاقات موضوعية ، تقتضي تفرد كل منهما باختصاصه ، وفنية تقرب بينهما ، وتؤدي إلى التكامل بين الدورين ، تتمثل فيما ينعكس على فهم النصّ الذي يتضمن ما يخاطب العقل ليخوضه لوحده ، كما فيه مالا مجال للعقل الخوض فيه ، فعليه الوقوف عند اعتابه متعرفاً على ما يكشفه ويؤسسه الخطاب الشرعي من دلالات ، ومفاهيم ، ومنظور للعقيدة . لكن هذهِ العلاقات الفنية بين المرجعيتين تقتضي ورود مرجعيات جديدة . فالمرجعيتان الأوليان ، وهما النصّ نفسه (الشرع) والعقل الذي يحكم ابتداء يحملان طابعاً خارجياً عن الواقع المعاش ، والظرف الذي يتمثل فيه التكليف . ومعه لابدّ من مدّ أواصر الارتباط مع ذلك الواقع الذي يفرض نفسه ، ويطرح حاجات لابدّ من سدّها ، وهو ماحصل فعلاً ببروز دور الرسول كناطق بخطاب الشرع ، ومؤد لوظيفة تفعيله في عملية التغيير ، ثم بروز تمثلات العقل للتفاعل بين الخطاب والمخاطب ، ممثلة في الاجماع .

وهكذا يسلسل المعتزلة مرجعياتهم ، والاصول المستندة اليها ، ونجد ذلك ممثلاً بوضوح في بدايات الاعتزال الأولى مع القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسي (ت٢٤٦هـ) إذ يؤسس لبناء مرجعي يضرب عميقاً بجذوره ويتطاول عالياً بانعكاساته على دور المخاطب في الوصول إلى مقاصد النصّ ، وكشف دلالاته ، والتمثل بالتالي لطروحاته ، وتفعيل دوره في عملية التغيير ، فضلاً عن تثبيت مالا يتقاطع مع أسس تلك المرجعيات التي يصبها القاسم الرسي في منظومة تشتمل على ثلاث حجج يحتج بها المعبود على العباد ، وهي :[1]

١ - العقل ، ٢ - الكتاب ، ٣ - الرسول

وترتبط كل واحدة من هذهِ الحجج بمعرفة تكون طريقاً للوصول اليها ؛ لتتضافر بالتالي على تشكيل منظومة معرفة عقائدية.

---

(١) أصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٩٦ .

فحجة العقل جاءت بمعرفة المعبود ، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد ، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العباد[1] . ولا يفوته - هنا - أن يلتفت إلى تاكيد أهم سمات المنهج الاعتزالي ، قبل أن يبدأ بتفريع أصول هذهِ الحجج ، وذلك بتأكيد خصوصية مرجعية العقل ؛ إذ هو (أصل الحجتين الأخيرتين ؛ لأنهما عرفا به ، ولم يعرف بهما)[2] . ويقوم تحديد أصل كل حجة من هذهِ الحجج وفروعه على حيثية وقوع الاختلاف فيه ، وعدم وقوعه فجعله للشيء أصلاً ، يقتضي عدم الاختلاف فيه ، بينما يقع ذلك في الفرع . وسنلاحظ أن هذهِ الأصول والفروع المنبثقة عن هذهِ الحجج تشكل ركائز اساسية في عموم الرؤية المنهجية للمعتزلة فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ، ولم يختلفوا فيه ، والفرع : ما أختلفوا فيه ، ولم يجمعوا عليه ... وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا أختلاف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً تنزيله ، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه ... وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ماوقع عليه الاجماع بين أهل القبلة ، والفرع ما أختلفوا فيه عن الرسول (ﷺ)[3] .

ونلاحظ - هنا - انبثاق مرجعية رابعة عند القاسم الرسي هي الاجماع الذي نجد الرسي يقرر فاعليته في الحجة الأولى (العقل) ، حيث يجعل إجماع أهل القبلة على ما جاء على لسان الرسول أصلاً للسنة ، ثم يعيد تشكيل المرجعية حيث يكون المعتمد الاخبار الواردة عن الرسول (ﷺ) فالمختلف فيه من الاخبار عن الرسول (ﷺ) يحتاج إلى الرد إلى (أصل الكتاب ، والعقل ، والإجماع)[4] . هذهِ المرجعية ، ثلاثية الأبعاد ، نجدها متمثلة في آراء واصل بن عطاء تطبيقاً ، وليس على نحو التقنين ، وتحديد الأصول ، حيث يستفيد الغرابي أن واصلاً استعمل في استدلاله على رأيه ، وإبطال رأي عمرو بن عبيد في مرتكب الكبيرة ، واثبات كونه فاسقاً ، وليس كافراً - وهو مقتضى أصل المنزلة بين المنزلتين من أصول المعتزلة الخمسة - ثلاثة أنواع من الأدلة :[5] .

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٩٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ويؤيد القاضي عبد الجبار هذا التحديد وتأكيد مرجعية القرآن والاجماع . ينظر المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٧ .

(٥) علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين مكتبة محمد علي صبيح مصر ط٢ ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م .

أولاً : الدليل النصيّ من القرآن الكريم الذي أشارت اليه الآيات التي ساقها .

ثانياً : الدليل العقلي .

ثالثاً : الإجماع ، فقد قال - بعد ذكر آراء المخالفين وبين ما أتفقوا عليه وما أختلفوا فيه - فأجمعوا على تسميته (بالفسق) ، فنأخذ بالمتفق عليه ، ولانسميه بالمختلف فيه (الكفر) ، فهو أشبه بأهل الدين .

وعدّ مرجعية ، ودلالة الإجماع ليست مما يجمع عليه المعتزلة أنفسهم ؛ فهذا النظام - فيما ينقله الشهرستاني - يرفض هذهِ المرجعية ، ويرى (أن الاجماع ليس بحجة في الشرع)[1] كما يرفض حجية القياس في الأحكام الشرعية ، ويجعل الحجية في (قول الإمام المعصوم)[2] ليشترك مع متكلمي الإمامية في ذلك . ويجمع القاضي عبد الجبار في النهاية مرجعيات المعتزلة في ترتيب الادلة الشرعية على أنها : العقل ، الكتاب ، السنة ، والإجماع[3] .

---

(١) الملل والنحل ١ : ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ينظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ١٣٩ تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية تونس ١٣٩٣هـ ١٩٧٤م .

ويضم الكتاب كتابين آخرين لكل من أبي القاسم البلخي والحاكم الجشمي .

الفصل الثاني

المنهج المعتزلي في فهم النص القرآني
الأسس والأصول

توطئة :

يتمثل في منهج المعتزلة في فهم النصّ القرآني ثلاثة محاور رئيسة ، تتشكل بموجبها الرؤية العامة لهذا المنهج ، وتحدد سماته العامة في ضوئها ، ويتجلى من خلالها بوضوح طغيان مرجعية العقل وانعكاس ضوابطها على مجمل عملية فهم النصّ القرآني والتعامل معه عند المتكلم المعتزلي . هذهِ المحاور تتمثل في :

١ - تحديد أسس التعامل مع النصّ ، وطبيعة المؤثرات المتحكمة في توجيه منهج الكشف عن دلالاته ، ومن ثم آليات الاستدلال بها .

٢ - تحديد الأصول المساندة للمتكلم في تصديه لفهم النص ، وأهمها هنا اللغة ، وامكاناتها وضوابط اللسان العربي ، واستعمالاته ، بعد أن يتصدى المحور الأول لبيان بعض تلك الاصول، واسس الاستفادة منها .

٣ - تشكيل ركائز الرؤية المنهجية من خلال تمثل خصوصية النصّ في احتوائه على المحكم والمتشابه ، وبالتالي تصور ملامح التأويل العقلي تجاه المتشابه ؛ لرفع التعارض الظاهري بين مرجعيتي العقل والنصّ ، وصولاً إلى تحكيم أصول هذا المنهج الاعتزالي تجاه ما يعارضها .

هذهِ المحاور الثلاثة تستدعي تناولها تفصيلياً للدخول إلى ساحة التطبيق ، وانتزاع ملامح الرؤية النهائية للمنهج الاعتزالي في فهم النصّ القرآني وهذا ما ستتصدى له المطالب الثلاثة لهذا المبحث .

المبحث الأول

أسس فهم النص والمؤثرات فيها وضوابطه

تتناثر في مؤلفات المعتزلة عشرات من الاشارات التنظيرية المنهجية ، أو التطبيقية كأسس وضوابط لكيفية فهم النصّ القرآني ، والتعرف على منظوره للعقيدة ، ومن ثم كيفية اثباتها ، ورد شبه وهجمات المخالفين وتتوسع النظرة في بعض تلك الأسس والضوابط إلى اطار منهجي عام ، بغض النظر عن خصوص فهم النصّ القرآني ؛ إذ تتعداه إلى التأسيس والتنهيج لمرجعية باقي الحجج وهذا المطلب سيتناول هذهِ الأسس والضوابط مذكراً ببعض ملامحها التي استدعت المطالب السابقة بيانها تفصياً ومظهراً لملامح جديدة ، بحيث تنتظم جميعاً ؛ لتشكل منظومة ضوابط ، واطاراً منهجياً يراقب تطبيق التفصيلات الجزئية ، ويتحكم بطبيعة الأداء في التعامل مع النصّ وفق المسلك الاعتزالي العام .

هذهِ الأسس والضوبط والمؤثرات المنهجية يمكن اجمالها - مع الاشارة إلى مواضعها بدون الخوض في التفصيلات الكثيرة التي تعوّم الطابع المنهجي - بما يأتي :

أولاً : تحديد تسلسل للمرجعيات التي تشكل الغطاء الفكري ، والمعين الذي يستمد منه المتكلم المعتزلي أصول عقيدته ، فضلاً عن منهجه في فهم النصّ القرآني ، وقد تناول البحث هذهِ القضية في المبحث الأول ، وانتهى إلى رباعية المرجعية عند المعتزلة في أركان : العقل ثم الكتاب ثم الرسول ثم الاجماع مع بعض الاختلافات البسيطة بينهم في طريقة الاستفادة والمعالجة[1] .

---

(١) ينظر مثلاً القاسم الرسي : اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٧ / الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٥٧ / القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة

ثانياً : تحديد ملامح العلاقة بين العقل والشرع ، وإثبات عدم التناقض بينهما ، واستناد العقل للشرع ، وتحديد اختصاص كلّ منهما ، وقد مر تفصيل ذلك في المبحث السابق ايضا[1] .

ثالثاً : أولوية مرجعية العقل ، وأصالته في الاستدلال ، ومعياريته في الحاكمية على كل ماعداه من المرجعيات ، واعتماده في الاستدلال على العقيدة ، ومن ثمَّ دور النصّ ، فما وافق العقل أخذ به ، وما خالفه يؤول[2] مع تأكيد أن الدليل العقلي لا يدخله الاشتراك ، والمجاز ، والاستعارة ، وهو فرقها عن أدلة القرآن وغيره[3] .

رابعاً : تحديد أبعاد العقيدة ، وتثبيت أصولها التي تمثل معيارية على الفروع والتفصيلات ليتم المقايسة اليها . ومن الاشكال التي يمكن الاشارة اليها إجمالاً في هذا الصدد :

١ - تحديد تلك الأصول والفروع ، ثم الحكم بالاخذ بما وافقها ، وتأويل ماخالفها[4] .

٢ - تحديد معيار للانتماء إلى الاعتزال ، والتسمي باسمه في

---

١٤٢ ، المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد ١٨٧) فضل المعتزلة وطبقات الاعتزال ١٣٩ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٨٦ ، ٩١ .

(١) ينظر الاشارات إلى ذلك الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٨١ ، زهدي حسن جار الله : المعتزلة ٢٤٧ ، مصر ط١ ١٩٤٧ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٨ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٢) ينظر محمد عمارة : مقدمة رسائل العدل والتوحيد ٣٠ / عبد الكريم الخطابي : الله ذاتاً وموضوعاً ٤٢٠ دار المعرفة ، بيروت ط٣ ١٣٩٥هـ ١٩٧٤م ، محمد سلام مدكور : مناهج الاجتهاد ٤٩٩ الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٦ . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ٢٣٦ .

(٣) أبو زيد : الاتجاه العقلي ١٨٢ .

(٤) ظ القاسم الرسي : اصول العدل والتوحيد ٩٦ .

أصولهم الخمسة[1] .

٣ ـ تحديد أصول للتوحيد قائمة على التنزيه ، وتأويل الآيات المتشابهة في الصفات ، ووضع حدود للعقل ، بحيث يقف عند المعنى الكلي الواجب لله ، ولا يخرج عنها[2] .

خامساً : تحديد التعامل مع ظاهر النص فيؤخذ بالظاهر مادام موافقا للاصول[3] ، ويكون الحمل على الظاهر - في هذا الاطار - أولى من الصرف إلى التأويل[4] ، ورفض الأخذ بالظاهر ، إذا خالف الاصول[5] .

سادساً : تحديد معيارية الأصول الام في النصّ القرآني ممثلة في مرجعية المحكم ، وضرورة رد المتشابه اليه[6] بعد أن يحددوا ضوابط موضوعية لكل من المحكم والمتشابه ، مع تفعيل منهج تفسير القرآن بالقرآن بشرط اخضاع الاستدلال بالقرآن إلى النظر العقلي الحاكم ؛ إذ ان هذا الاستدلال بالسمع لايصح الا بعد معرفة المتكلم به وصفاته من العدل والتوحيد ، وهي أمور من صميم

---

(١) الخياط المعتزلي : الانتصار ١٢٦ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٤ وما بعدها .

(٢) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ ، القاضي عبد الجبار (المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ص ١٨٦ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٨٢١٩٤ .

(٣) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، تحقيق د . عدنان محمد زرزور ، دار التراث القاهرة ط١ ١٩٦٩م الصفحات ٢ : ٤١١ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٣١ ، ٤٤٦ ، ٤٧٦ وغيرها .

(٤) المصدر نفسه ٢ : ٤١٢ .

(٥) المصدر نفسه ٢: ٤١٧ ، ٤٢٧ ، ٤٣٥ ، ٥٢٥ ، ٥٣١ وغيرها شرح الاصول الخمسة ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٦) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ١ : ١٨-٢٠ ، المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٣٩ ، ١٤٩ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ٢٩ ، ٣٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ١٠٤ أو غيرها ، ط بيروت ١٩٦٦ .

النظر العقلي[1] ، وسيأتي بحث المحكم والمتشابه تفصيلاً .

سابعاً : استفادة مرجعية اللغة في كشف دلالات النصّ القرآني ، وضوابط استعمالات اللسان العربي وأساليب التعبير وقوانين البلاغة العربية[2] . وسنقف عند هذهِ المرجعية في المطلب القادم تفصيلاً .

ثامناً : مع المعارضة الظاهرية في النصّ للاصول العقلية ، وضرورة التأويل على وفق المسلك المعتزلي يتم تحديد اسس.وضوابط للتأويل[3] وسيتم التفصيل في ذلك عند بحث المحكم والمتشابه .

تاسعاً : تحديد أصول الاستفادة من الروايات والأخبار وضوابطه، وتحديد ما يمكن أن كون لها فاعلية فيه ، واستبعاد ما يخالف ظاهره منها أصول المعتزلة[4] ، والاستفادة من الاخبار فيما لاطريق آخر غيرها في بيانه[5] مع تحديد المرجعية المعيارية التي ترد اليها الاخبار المختلفة ، ممثلة في العقل ، والكتاب ، والسنة[6] ، مع تأكيد عدم الاحتجاج بالأخبار والأحاديث في العقائد[7] ، واسبقية الادلة الاخرى في ذلك وأخبار الاحاد - تحديداً - لاتجد عند

---

(١) نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٨١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٢٨ ، ٤٣٦ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٩ ، ٥٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ٢٢٦ ، المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ (الفرق غير الاسلامية) تحقيق د . محمد الخضيري وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ١٩٦٤م متشابه القرآن ١ : ٥٨ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ١٢٧ ، ١٢٨ وغيرها .

(٣) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٦٠٦،٦٠٧ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١: ١٦٣ ، القاضي عبد الجبار : المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٩١ .

(٥) القاضي عبد الجبار : المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ٢٤٠ .

(٦) القاسم الرسي : اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٧ .

(٧) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٦٨-٢٧٠ ، المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٩١ وينظر محمد سلام مدكور : مناهج الاجتهاد ٤٩٩ ، ٥٠١ .

المعتزلة قبولاً في العقائد والاصول ، وان قبلوا بها في الفروع ، يقول القاضي عبد الجبار في سبب ذلك : (لا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم ؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ، ويصح كونه كاذباً فيه . ولا يجوز ان ندين ، ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه ، لأنا لا نأمن بالاقدام على اعتقاده من أن يكون جهلاً ، ولانأمن من أن تكون اخبارنا كذباً . وانما يعمل بأخبار الاحاد في فروع الدين ، وما يصح ان يتبع العقل فيه غالب الظن فاما ماعداه فان قبوله فيه لا يصح)[1] .

عاشراً : تحديد معيارية منضبطة محكومة الأسس للمجاز ، وبيان شرائط التجوز ، مادم الانتقال من الحقيقة إلى المجاز ، ومن المجاز إلى الحقيقة ممكناً بدون الاضطرار إلى قلب المعاني[2] مع المنع عن التأويل المجازي الا لضرورة تفرضها معارضة ظاهر الكلام للاصول[3] .

---

(١) المغني ٤ : ٢٢٥ وينظر أيضاً موقفه في المختصر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٢٢٤ شرح الاصول الخمسة : ٦٩٠ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) ظ د . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٢٤ ، د . محسن عبد الحميد : تطور تفسير القرآن ١١٥ ، بيت الحكمة ، جامعة بغداد ١٩٨٩م .

المبحث الثاني

الأصل اللغوي وأثره في فهم النص القرآني عند المعتزلة

كان العديد من أقطاب الاعتزال علماء لغة وبلاغة ، شهدت لهم ساحة البحث اللغوي محاولات عديدة تميزت بالعمق والجدة ، حتى ان بعضها يمثل بدايات تجديدية تنهيجاً وتطبيقاً ، استفاد منها من جاء بعدهم ، وكانت البحوث اللغوية - وخصوصاً البلاغية والبيانية - تحتل موقعاً مهماً في ثقافة المتكلم المعتزلي كاساس لتوظيف قدرات اللغة ، وسماتها المميزة ، وخصائصها الفنية في الكشف عن دلالات أقدس نص شرف تلك اللغة بنزوله عربياً .

وقد أختص العديد من مؤلفات المعتزلة في تفسير النص القرآني ، واستنباط دلالاته ، للتعرف على العقيدة ، وكانت اللغة فيها قطب الرحا في العديد من معالجات النصوص على وفق المسلك المعتزلي . ولو لم يكن في ذلك الا(متشابه القرآن) للقاضي عبد الجبار ، و (الكشاف) للزمخشري لكفى دليلا على تميز عطائهم اللغوي ، وتوظيفه في خدمة منهجهم الفكري .

ويتأكد عمق أثر الأصل اللغوي في فهم النص القرآني عند متكلمي المعتزلة من خلال تعاملهم مع الآيات الكريمة في ضوء اللغة وقوانينها ، وضوابط اللسان العربي وفنونه البلاغية بما يكشف عن اطارين من التعامل والتوظيف يدوران حول :

١ - معاني الالفاظ ، ودلالاتها .

٢ - فنون البلاغة ، وأثرها في فهمهم النصوص .

المطلب الأول : أثر الالفاظ في فهم النص القرآني

يتفق المعتزلة تقريباً[1] - عدا أبا علي الجُبّائي[2] (ت٣٠٣هـ) - على أن الأصل في اللغة هو المواضعة والاصطلاح ، وليس التوقيف من الله تعالى ، كما ذهب أهل السنة مستدلين بقوله تعالى : { **وعلم آدم الأسماء كلها** .. } (سورة البقرة/٣١) ، وهذا الرأي المعتزلي ينسجم تماماً مع تحكيم مرجعية العقل ، ومعياريته التي تمثل الحرية فيها ركيزة مهمة . فاللغة تتأسس في رأيهم على الاصطلاح والمواضعة بين البشر . وهذا أمر يرتبط من جانب آخر بأصل التوحيد الذي يستلزم تنزيهه تعالى عن الحاجة إلى الاشارة الحسية التي تستلزمها المواضعة ، لذا فهي غير جائزة في حقه تعالى[3] .

وليس البحث في صدد التفصيل في هذهِ القضية ، وقد أفردت لها مصادر اخرى بحثاً موسعاً[4] .

والمهم - هنا - أن نتلمس أبعاد التأثير الذي تمارسه اللغة في المنهج المعتزلي عموماً ، ومنهجهم في فهم النص القرآني خصوصاً بحيث وجدنا الأصل اللغوي فاعلاً في مقابل الأصل العقلي ، وان كان ينضوي تحت سلطته ، إذ مثلت اللغة سلاحا بيد المعتزلة في تحكيم أصل العقل في مقابل النص كاساس لإثبات التوافق ، وعدم التعارض بينهما ، فقد استخدمت في تأويل كلّ ماخالف الأصل العقلي من ظواهر النصوص ، وجعلت أساساً لإثبات أنَّ كل ما خالفها متشابه بدلالة تلك الأصول نفسها . فكان أن توسع المعتزلة توسعاً كبيراً في توظيف اللغة لخدمة منهجهم . حتى أنهم لجأوا - في بعض الاحيان - إلى تحميل الالفاظ دلالات تتواءم مع اتجاههم بطريقة لم تبق لظواهر النصوص القدرة على الدلالة على المعنى مادامت قد اختلفت مع اصولهم . واختيار وجوه من المعنى للالفاظ تكون الاقرب من اصولهم ، وان لم تكن الارجح والأولى[5] .

---

(١) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٥ : ١٦٤ ، ١٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ١٥ : ١٠٦ .

(٣) ظ : نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ٧٣ .

(٤) ظ مثلا : نصر حامد أبي زيد : المصدر السابق ٧٠ وما بعدها ، وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة في مواضع متعددة أهمها الفصل الرابع ٤٠٧ وما بعدها .

(٥) ينظر وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٤٣٨-٤٣٩ (بتصرف) .

وكان ذلك الاتجاه عند المعتزلة يستدعي جهوداً جبارة في تفعيل أصل اللغة ، وشكل الموروث اللغوي العربي ، وطاقات اللغة العربية على التعبير ، وما أنعكس عنه من موروث نثري وشعري مادةً مؤثرةً في ايدي متكلمي المعتزلة لتوجيه معاني النصوص وتأويلها بما يوافق أصولهم ، وبرعوا في ذلك ايما براعة ، فلم تعجزهم الحجة في اللغة على ذلك التوفيق لسد الفجوات التي ربما تطرأ في اصولهم بما يخالف أصول اللغة وهذا المنحى تحديداً يمثل إحدى ضرورات قولهم بالمواضعة في اصل اللغة ليتيح لهم القدرة على التوليد والتجديد في الدلالات ، والاشتقاق ، والاستنباط الذي كانت له أحياناً كثيرة فضيلة أثراء اللغة العربية ، وتجديد مناهج دراستها واستنباط مفاهيم واصطلاحات جديدة اغنت الدرس اللغوي[1] .

وكان للالفاظ ودلالاتها ، وما تؤديه من معان أثر كبير في الاستدلال المعتزلي المنطلق لإثبات أصول الاعتزال ، أوردَ مخالفيه استناداً إلى النصوص القرآنية حتى أنه لا يخلو أصل من تلك الأصول الخمسة وجزئياتها من توجيه لمعنى الايات ، أو تحليل لدلالاتها في ضوء معاني ماورد فيها من مفردات واجلى ماتمثل ذلك في اصل التوحيد الذي يقوم عندهم على أساس التنزيه المطلق ، وتمثلت فاعلية هذا الاتجاه في تأويلهم آيات الصفات الخبرية ، حيث تعمقوا في كشف دلالات ظواهر الالفاظ بما يبعد شبه المجسمة والمشبهة[2] كما تمثلت تلك الفاعلية بوضوح أقل في باقي الاصول[3] .

وستتبين في مبحث التطبيقات بعض الملامح الدالة على تفعيل هذا الأصل ، واسلوب المعتزلة في الاستفادة منه في خدمة منهجهم الكلامي في فهم النصوص القرآنية .

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤٤ (بتصرف) .

(٢) ينظر مثلاً : (رسائل العدل والتوحيد) الرسي : أصول الدين ص : ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ / القاضي عبد الجبار : المختصر : ١٨٦-١٩١ ، متشابه القرآن ١ : ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٢٧٢ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ . وغيرها .

(٣) ينظر مثلاً (رسائل العدل والتوحيد) الرسي : اصول الدين ١١١ ، ١١٤ / القاضي عبد الجبار : المختصر ١٩٤ ، ٢١٤ ، متشابه االقرآن ١ : ٧٣ ، ٧٤ ، ٢٢٤ ، ٢٤٢ ، ٢ : ٢٢٤ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ١٦ ، ٢٢ ، ٤٤ ، ١٠٤ ، ١٢٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٦٦ ، ٢٦٣ ، شرح الاصول الخمسة ٧٢٣ وغيرها .

المطلب الثاني : فنون البلاغة وأثرها في فهم النص

احتلت البلاغة العربية ، مكانة عظيمة الاهمية في المنهج الاعتزالي في فهم النص القرآني الذي شيد للبلاغة بناءً شامخاً بما أضفاه على اللغة العربية من أبعاد جديدة حلقت بها فوق اللغات تزهو بهذا النص المعجز ببلاغته .

والمتتبع تراث المعتزلة الفكري يلاحظ أن من أهم سماته قدرته على كشف دلالات النص التعبيرية ، وتأسيس ملامح رؤية متميزة لخصوصياته في تميز خطابه المشحون بالفن البلاغي ، حتى قال بعض الباحثين (إن البلاغة نشأت في أحضان بيئة المتكلمين ، وخاصة المعتزلة ، وازدهرت وترعرعت في هذهِ البيئة ... وتعهدها في أول أمرها المعتزلة ... وقد كان أثر المعتزلة ((في ذلك)) عظيماً)[1] .

وكان لهم فضل في وضع اسس وبدايات العديد من فنون البلاغة العربية ، أو تأسيس مصطلحاتها ، وتحديد أبعادها ، كأبتداء ظهور المجاز مصطلحاً بلاغياً على ايديهم[2] . وفن المجاز تحديداً كان له حضور عظيم في استدلالات المعتزلة ، ومسالكهم في كشف دلالات النصوص القرآنية ، اذ استخدموه في منهج اختص بسمات منفردة ، سيطرت عليها رغبتهم الجامحة في إثبات آرائهم ، وتوجيه نصوص القرآن بما يطوعها لملائمة أصولهم ، وانصب فهمهم لتلك النصوص في أسس تبعده عن كل التصورات المخالفة كالمشبهة والمجسمة والجبرية .

وكانت الآيات المتشابهة ميداناً واسعاً ، صال فيه متكلمو المعتزلة يحملون سلاح المجاز ، يطوعون كل ما يشم منه معارضة منهجهم في فهم الآيات ، ليصوغوا رؤية عقائدية تقوم على سلطان العقل ، ويمثل المجاز فيها الاختيار الارجح للتعامل مع تلك النصوص .

فتوسعوا فيه إلى حد يقول معه ابن جني وهو منهم : (اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة)[3] ولذلك نجد المتكلم المعتزلي ينظر إلى معظم آيات القرآن الكريم مما يخالف ظاهره أصول المعتزلة على أنه من المتشابه الذي لابد من تأويله ، بصرفه عن ظاهره ، وعدّه مجازاً ، أو استعارة أو أي

---

(١) د . وليد قصاب ، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٥ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) الخصائص ٢ : ٤٤٨ ، تحـ : علي النجار ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .

الأصول ، والا فان الفنون الاخرى اخذت عند متكلمي المعتزلة - خصوصاً القاضي عبد الجبار - موقعاً هاماً في توجيه مسلك فهم النصّ ، والاسهام في كشف دلالاته واسهموا في نواح عديدة في اضفاء عناصر مذهبهم الكلامي على تلك الفنون ،وأسسوا معايير متفردة ، وحددوا المصطلحات والمفاهيم ، واحسنوا استخدامها في استدلالاتهم وفهمهم معاني الأيات[1] .

فمن تلك الفنون البلاغية التي نجد لها مكاناً في فهم المعتزلة (القاضي عبد الجبار) للآيات الكريمة :

١ - الخبر والانشاء وفوائدهما البلاغية وأغراضهما القرآنية كالتهديد والتوبيخ والانكار والأمر بالنسبة للخبر ، واسلوبي الاستفهام والامر وما يتفرع عنها من أغراض - بالنسبة للانشاء - كالتقرير والتحدي والتوبيخ والدعاء[2] .

٢ - القصر : ويعني تخصيص شيء بشيء في طريق مخصوص[3] كالقصر باياك في تفسير قوله تعالى : { **إياك نعبد وإياك نستعين** } (الفاتحة/٥) ، والقصر بـ (انما) في قوله تعالى : { **إنما أنت منذر من يخشاها** } (النازعات/٤٥)[4] .

٣ - اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر[5] .

٤ - التشبيه[6] .

٥ - الاستعارة[7] .

---

(١) من أهم ما يتمثل فيه جهوده مابحثته مصادر مثل : وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ، الاب فيكتور شلحت اليسوعي : النزعة الكلامية في اسلوب الجاحظ ، دار المعارف / مصر ١٩٦٤ د . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير / د . عبد الفتاح لاشين : بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار ، دار الفكر العربي ١٩٧٨م وغيرها .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٦٢ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٦٥ ، ٢٩٦ ، ٢٧٤ وغيرها

متشابه القرآن : ١ : ٨١ ، ٢ : ٤٢٤ ، ٢ : ٥١٦ وغيرها .

(٣) ظ أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ١٧٩ ط٢ بيروت . لبنان (د .ت) .

(٤) ظ متشابه القرآن ١ : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٨ وغيرها .

(٥) ظ تنزيه القرآن : ١٢ ، ٢٥ ، ٧٩ المغني ١٧ : ٢٥ ، ٢٦ .

(٦) تنزيه القرآن ١٦ ، ١٨ ، ٢٦٩ ، ٣٩٨ .

(٧) أيضاً ١٦ ، ١٠٨ متشابه القرآن ١ : ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٢١٥ ، ٢٤٧ .

٦ ـ الكناية[١] .
٧ ـ بعض فنون البديع كالمشاكلة والتورية والمبالغة والتقسيم والطي والنشر ... وغير ذلك[٢] مما لايسع المجال لذكره تفصيلا[٣] .
وما يهم البحث هنا هو تحديد مفهوم المجاز عند المعتزلة ، ومن ثم أثره في فهم النص القرآني الذي يتضح من خلال :
١ ـ استبيان الأسس والمعايير والضوابط للاستعمال المجازي .
٢ ـ متابعة تطبيقات هذا الفهم للمجاز وتحكيم تلك المعايير والضوابط . وهذا الشق (الثاني) سيتم تناوله اجماليا في مبحث التطبيقات ، حيث يكاد لا يخلو توجيه لآية عند المعتزلة من اعتبار للمجاز وتطبيق على اسسه . أما مفهوم المجاز وضوابطه فلابد من تناولهما لانتزاع ملامح الرؤية المنهجية عند المعتزلة .

اولا ـ مفهوم المجاز : يقول ابن جني في التفريق بين الحقيقة والمجاز ومحدداً مفهوم المجاز : (ان الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ماكان بضد ذلك)[٤] أي ما نقل عن الأصل الذي وضع في اللغة ، فالمجاز هو قسيم الحقيقة ومعياره عنده محدد باطار أنه (لايقع في الكلام ويعدل عن الحقيقة اليه الا لمعان ثلاثة هي : الاتساع والتوكيد والتشبيه فان عدمت هذهِ الاوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة)[٥]

وكان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أول من أكد أن المجاز هو مقابل الحقيقة[٦] ويقول القاضي عبد الجبار : التجوز : استعمال اللفظ

---

(١) تنزيه القرآن ٢٠٨ .
(٢) ظ متشابه القرآن ١ : ٥٦ ، ٥٧ ، ٢٣٧ ، ٢ : ٦٥٥ / تنزيه القرآن ٣٢ ، ٩٤ ، ١٤٧ .
(٣) ينظر للتفصيل في صلة هذهِ القضايا بالبلاغة القرآنية عبد القاهر الجرجاني : اسرار البلاغة تحقيق هـ . ريتر طبع أوفسيت مكتبة المثنى بغداد ط٢ / ١٣٩٩ / ١٩٧٩م .د. محمد حسين الصغير : اصول البيان العربي وزارة الثقافة والاعلام دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦ .
(٤) الخصائص ٢ : ٤٤٢ .
(٥) المصدر نفسه .
(٦) وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغة للمعتزلة ٣٣٥ .

في غير ماوضع له في الاصل[1] .

فالمجاز نقل للفظ من حدود الدلالة المتعارف عليها كاصل وضع للتعبير عنه تحديداً إلى دلالات جديدة مضافة لكنها ليست مقتطعة عن تلك الأصول أو غير متعارفة ، وهذا ما سنجده مؤكداً عند تناول اسس المجاز وضوابطه لا سيما عند القاضي عبد الجبار نفسه .

ولا مجال هنا للتوسع في تعريفات المجاز وتحديد ابعاده فهذا مما تصدت كتب البلاغة إلى بيان أثره في تصوير دلالات النص القرآني ودوره في هذا الخطاب وتقسيمات المجاز وأنواعه وصوره القرآنية[2] .

ثانيا - اسس توظيف المجاز في فهم النص وضوابطه عند المعتزلة :

تتعدد الاشارات التي تتضمن بيان جملة من الأسس والضوابط المتحكمة في تحديد المجاز ، وكيفية الاستفادة منه في فهم النص القرآني عند متكلمي المعتزلة . وسيحاول البحث استخلاصها اجمالياً ، بالاستفادة من كتب المعتزلة أنفسهم ، او من الدراسات التي تناولت جهودهم الكلامية والبلاغية وهذه الأسس والضوابط يمكن اجمالها في الآتي :

١ - تأكيد خصوصية اللغة العربية وبالتالي النص القرآني بها في الاحتواء على المسلكين في التعبير : الحقيقة والمجاز[3] . وهذا ما يجعل معالجة النص في ضوء هذهِ الخصيصة تحتمي بالانتماء إلى ركائز فكرية مرتبطة بالواقع الفكري ومؤهلة لانعكاس مفاهيم الخطاب على أدائها ، وبالتالي تمثّل ذلك الخطاب ، واستنطاق ، دلالاته وكشفها في جو من عدم الاغتراب عن النص ، وبيئته التي نزل فيها وهذه القضية لا يختلف عليها اثنان من متكلمي المسلمين ، أو الباحثين في العربية وبلاغتها .

٢ - تأكيد ضرورة الفصل بين الدلالتين الحقيقية والمجازية ، وتحديد

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٤٣٦ .

(٢) ظ عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ٢٨٠ وما بعدها دار المعرفة بيروت ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م وانظر ايضاً د . محمد حسين الصغير : مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٩٤م حيث قدم دراسة وافية في المجاز القرآني استعرض فيها أيضاً بعض جهود المعتزلة .

(٣) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥٢ ، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٣٤٢.

المصطلح تحديداً منهجياً لتحاشي الوقوع في الاختلاط سواء في ذهن المتكلم أم المستمع[1] لأن هذا الاختلاط وعدم التحديد المسبب له يعني تعويم تلك الخصيصة التعبيرية في لغة النص ينتج عنه تغييباً للاطر المنهجية المحددة للاستفادة منها في كشف دلالات النص ، بحيث تتحول الأحكام على ذلك النص ، أو تمثل دلالاته ، والقطع على مفاهيم معينة تنسب اليه أنها هي المراد ، إلى مصادرة لمرجعية النص وتهميشاً لدوره وأبعاده عن أداء مهمته الرسالية .

يعبر القاضي عبد الجبار عن هذهِ الضرورة ويضع لها معياراً فيقول[2] : (اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل ان لايراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق ، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة ، لأنه ان روعي معناه وجعل تابعا له ، واجري حيث يجري معناه ، حل محل الحقيقة) .

٣ - ينتج عن الخصيصة المبينة في نقطة (١) امكانية انتقال احكام الالفاظ بعرف الجماعة المتكلمة باللغة - بناء على القول بالمواضعة في أصل اللغة - فيجوز كما يرى القاضي عبد الجبار (انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة ، وعن الحقيقة إلى المجاز وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني)[3] وهذا أمر يمثل ثمرة من ثمار عدم الخلط بين المصطلحين كما تبينت ضرورته في نقطة (٢) وهو دال من جهة اخرى على اصالة الاستعمالين المجازي والحقيقي في اللغة العربية .

٤ - تاكيدا للنقاط السابقة وتماشياً مع أصول التعبير العربي ، وكضرورة عقلية يفرضها تفاوت مراتب المخاطبين - وهي قضية اخذها الخطاب القرآني بعين الاعتبار - فان حمل النص على الحقيقة أولى من حمله على المجاز والذي يلزم عنه تأويل النص ، وتفعيل دور المتصدي لفهمه ، من أجل كشف دلالاته ، ومع تفاوت المراتب - المشار اليه فليس المخاطبون كلهم مؤهلين لفهم النص مع كونه مجازاً - تتأكد هذهِ الضرورة يقول القاضي عبد الجبار معللاً ذلك : (لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة ، فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضع آخر لا

---

(١) نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٢٩ .
(٢) المغني ٥ : ١٨٨ .
(٣) المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ .

يجوز)[1] .

٥ ـ لايعني ذلك، على الرغم من ضابطية النقطة السابقة في اولوية الحقيقة على المجاز، انكار خصائص المجاز في ابراز القيم التعبيرية في النص ، وهو ما يتمثل عند المعتزلة في تأكيد خصوصية الاستعمال المجازي في التعبير عما تعجز الحقيقة عن التعبير عنه بحكم ثبات دلالتها وفقرها الايمائي[2] وهذه القضية من الدواعي الاساسية في كون الخطاب احتوى على هذا الكم الكبير من الاستعمالات المجازية ، وتفعيل المعتزلة لهذا الدور وانعكاسه على منهجهم في فهم النصوص بما غطى الكثير من معالجاتهم الآيات الكريمة استنباطاً لاصولهم الكلامية لتتأكد بذلك تطبيقياً نظرة المعتزلة إلى وظيفة المجاز في النص القرآني في (اثارة التأمل العقلي والاجتهاد النظري الذي عدوه جزءا من التكليف الغرض منه تعريض الناظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلد ويربو عليه)[3] .

٦ ـ تأكيداً لحدود المصطلح وربطاً للمجاز بأصوله وجذوره الانتمائية للغة العربية وقوانينها فان المجاز لا يكون مجازاً بدون أن يكون له اصل في اللغة إذ أنه لما كان التجوز هو (ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل)[4] فان كون اللفظ بحيث لا يجوز أن يستعمل الا في وجه واحد ـ يقتضي أنه هو الاستعمال الحقيقي ـ يعني بطلان المجاز أصلاً إذ لا يمكن ان يكون المجاز هو الأصل تاسيساً على ما تاكد في النقطة (٤) ، ولذلك يؤكد القاضي اصالة الحقيقة التي بدونها يفقد المجاز اصل وجوده إذ يقول (كون اللفظة مجازاً ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة)[5] .

٧ ـ تاكيداً لاصالة المجاز في العربية من وجه آخر وتوفيراً احتياطياً لسد الثغرات المحتملة في تاويلات المعتزلة وتوجيههم دلالات النص فلابد من ربطها بالموروث اللغوي والخزين البلاغي في فنون اللغة وأساليبها التعبيرية الكثيرة يضع المعتزلة مظلة منهجية تربط تلك

---

(١) المصدر نفسه ٧ : ٢١٣ (خلق القرآن) تحقيق إبراهيم الابياري وزارة الثقافة والارشاد القومي .
(٢) ينظر د. نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٣٠ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٤٣٦ .
(٥) المغني ٧ : ١٣٠ .

التأويلات بالجذور ممثلة في سبق الاستعمال مع عدم القياس على نمطه نفسه - لأنهم يرفضون القياس في المجاز[1] - حيث يؤكدون أن كل وجه مجازي استعمله القرآن الكريم فلابد من أن يكون له سبق استعمال عند العرب وإن عجزنا عن إيجاده واستحضاره .

ويعلق هذا العجز غالباً على الرواة وعدم نقلهم اياه ويرى القاضي عبد الجبار مؤسساً لأبعاد معيارية في ربط المجاز القرآني -على وفق المنظور والتحديد المعتزلي - باستعمالات العرب أن لذلك ثلاث حيثيات يمكن البناء عليها تتمثل في الاتي :

١ – ليس من الضرورة ان ما تكلم به العرب جميعه من المجاز أنه منقول الينا .

٢ – ليس من الضرورة ان ما لم نعرفه لم يكن معروفاً عند بعض العرب ، ولو أنقطع نقله لكان الكتاب - في الأخذ بنمطه - يدل عليه .

٣ – ليس من الضرورة ان يوجد في صريح كلامهم ما وجد في القرآن نفسه، لكنهم إذا تكلموا به جاز أن يخاطب تعالى به .

وينتهي من ذلك كله إلى أنه (متى علمنا من قول رسول الله (ﷺ) مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله فلا مطعن ما ماذكرناه بذلك)[2] .

أن هذهِ الأسس والضوابط وجدت طريقها إلى تشكيل ملامح معيارية على طبيعة المنظور الاعتزالي لدلالات النص القرآني ، ومن ثم على ملامح ذلك المنظور لاصول العقيدة المستمدة من هذا النص ، وأكثر ما تجلى ذلك في التأويل الذي مارسه المعتزلة منهجاً ثابت فرض طابعه على الاعتزال انطلاقاً من حتمية اللجوء إلى العقل وحاكميته على ماعداه كله، وضرورة تأويل ما يتعارض معه ظاهرا ، مادام استبعاد ذلك المتعارض - وهو هنا النص القرآني - غير ممكن لأنه يمثل مرجعية اخرى يفقد الأصل العقلي بدونها أهم استناداته ، ومعينه في تفصيل الأصول وتفريعها ، ودروها في استكمال صورة ذلك المنظور العقائدي .

ولما كان التأويل يقترب من المجاز حد التوحد في التعامل مع مقتضيات الدلالة الظاهرية (الحقيقية) في اللفظ للأصول ، بما يستلزم صرفها إلى

---

(١) المصدر نفسه ٥ : ١٨٨ .

(٢) المغني ٥ : ١٩٠ .

المجاز ، وبالتالي كشف دلالات النص في ضوء ذلك ، من خلال التأويل ، فان هذهِ التحديدات والضوابط تنعكس أيضاً على التأويل ومسالكه وأساليبه عند متكلمي المعتزلة . وسنقف على ذلك لاحقا بعد وقفه لامحيص عنها عند الركيزة الرئيسة في المنهج الاعتزالي ، والتي تتشابك عندها العلاقات والروابط والأسس التي مرت جميعاً ، وكان احتواء النص عليها أساساً ودافعاً مركزياً لاختيار مبدأ الصرف إلى المجاز وبالتالي طرح التأويل حلاً للخروج من التناقضات ، والتعارضات المحتملة للنص مع الأصول العقلية .

هذا كله سيمثل مدخلاً إلى استبيان الملامح التطبيقية للمنهج المعتزلي ، ويضع البحث وجها لوجه مع مسلك المعتزلة في كشف دلالات النص القرآني .

المبحث الثالث

المحكم والمتشابه وفهم النص

توطئة :

من خلال ما مر بحثه من أسس ، وبيانه من أبعاد لبعض المفاهيم والمصطلحات ينكشف قسم من ركائز المنهج الاعتزالي ولابد من استكمال البحث بالوقوف عند أهم الركائز الباقية القائمة على أساس الموقف من (المحكم والمتشابه) واتصال هذهِ الركيزة بعلاقات وروابط مع تلك الركائز السابقة للوصول إلى انتزاع تصور إجمالي عن منهج المعتزلة في فهم النص القرآني وهذا ما يقتضي بحث القضية في مجموعة محاور تمثل متكاملة مجمل موقفهم فيها تستحضر جهد المعتزلة في :

أ - تحديد مفهوم المحكم والمتشابه واستبيان وجودهما في القرآن ودلالات ورودهما فيه .

ب - موقفهم من امكان علم المتشابه

ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي من خلال بيان :

١ - ضوابط التأويل ، ٢ - مزية المحكم على المتشابه ، ٣ - حكمة المتشابه وفوائده ، ٤ - حجية الاستدلال بالمتشابه وكيفيته وصولاً من هذا كله إلى تفعيل المفهومين في خدمة المنهج المعتزلي وسيلاحظ البحث بعد مسيرة طويلة مع مؤلفات المعتزلة التي تناولت نصوص القرآن واعتمدتها في التعرف على دلالات النص ، أو الاستدلال به ، أو الرد على اراء المخالفين اعتماداً عليه أن القاضي عبد الجبار كان المصدر الغالب في بيان تلك المحاور بسبب كثرة مؤلفاته القرآنية ، وتفرده في : كثرة ما بقي من تلك المؤلفات، مؤلفاته عموماً، بعد أن ضاعت أغلب مؤلفات المعتزلة الآخرين ، وفي : اتجاهه الواضح إلى تركيز الاهتمام في النص القرآني وتكثيف جهوده في تناوله من نواح وحيثيات متعددة ومختلفة .

أ - تحديد المفهومين :

من أقدم الاشارات الواردة في ربط المحكم والمتشابه بأصول المعتزلة - وان كان ذلك اجمالاً - ماورد عن القاسم الرسي الذي رتب على تقسيمه لاصول المرجعية في الفكر الاعتزالي إلى : العقل والكتاب والرسول ان لكل من تلك الأصول أصلاً وفرعاً .

فالكتاب أصله المحكم وهو عنده : الذي لا اختلاف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله .

وأما فرعه فهو المتشابه وهو (مردود إلى أصله الذي لا أختلاف فيه بين أهل التأويل)[1] . وكان الرسي في هذا الاجمال في تحديد المتشابه يشير إلى أن المتشابه ما أختلف فيه استناداً إلى تعريفه قسيمه (المحكم) وقد التفت د. نصر أبو زيد إلى مافي هذا التحديد عن الرسّي من أولوية محاولة الربط بين قضية المحكم والمتشابه وأصول الاعتزال[2] .

ويرى الباحث فيها أول اشارة - عند المعتزلة - إلى المبدأ المهم الذي اسس له القرآن كركيزة منهجية لفهم نصوصه بجعل المحكم الأصل الثابت الذي يرد اليه المتشابه وهذه الاشارة إلى كون المتشابه فرعاً له وستقف عندها عند بيان مزية المحكم على المتشابه .

الا أن اكثر تفصيل واهتمام نالته قضية المحكم والمتشابه تمثل عند القاضي عبد الجبار الذي الف فيها كتابا ضخما من جزئين هو (متشابه القرآن)[3] . ونجد أن المفهوم عنده يأخذ شقين من الدلالة نبه عليهما القرآن الكريم واستفاد القاضي ذلك كما استفاده غيره[4] :

الشق الأول : كون القرآن ينقسم على قسمين آيات محكمة وأخرى متشابهة وهو المعنى الذي يمثل ركيزة مهمة في أي منهج لفهم النص عند المتكلمين . وجاءت الآية الكريمة قوله تعالى:{ **منه آيات محكمات هن**

---

(١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ١ : ٩٧ .

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ١٦٤ .

(٣) طبع بتحقيق عدنان محمد زرزور في قسمين ، دار التراث القاهرة ١٩٦٩م .

(٤) راجع فصل (الإمامية) : سطلب المحكم والمتشابه عندهم وسيرد تفصيل رأي الأشعرية في الموضوع في الفصل الثالث من هذه الرسالة

ام **الكتاب وأخر متشابهات** ... }(آل عمران/٧)مصورة لهذا التقسيم ومؤكدة إياه.

الشق الثاني : وصف القرآن بأجمعه أنه محكم وأنه متشابه وهذا الوصف يخرج من ساحة الاهتمام المركزي عند القاضي عبد الجبار بل عند متكلمي المذاهب الاسلامية كلهم لأنه انما يتعلق ببيان جوانب الاعجاز في النص وليس بمؤثر مباشرة في توجيه اسس المنهج الكلامي .

يعرض القاضي عبد الجبار اعتراض من يسأل عن صحة التقسيم الأول مع استحضار الوصف الوارد في الشق الثاني فيقول[1] : (فان سأل سائل فقال : كيف يصح ماذكرتموه وقد وصف عز وجل القرآن كله بأنه محكم بقوله تعالى : { **الر كتاب احكمت آياته** } (هود/١) .

ووصف جميعه بأنه متشابه بقوله : { **الله نزّل أحسن الحديث متشابهاً** } (الزمر/٢٣) وهذا يمنع ماذكرتموه من انقسام القرآن على القسمين اللذين ذكرتموهما ؟

تتمثل في جواب القاضي عبد الجبار اشارتان مهمتان في موقفه من القضية :

الأولى : ان التقسيم الذي جاء في الشق الأول أنما هو تقسيم يستمد اهليته وصحته من الكتاب نفسه فيقول (ان الذي ذكرناه من ان فيه محكماً ومتشابهاً قد ورد الكتاب بصحته في قوله عز وجل : { **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات** }[2] (آل عمران/٧) كما استند الوصف للقرآن بأجمعه إلى الكتاب .

الثانية : أن المراد بالشق الثاني في وصف القرآن بأجمعه بالاحكام والتشابه مختلف تماما في معناه عن الشق الأول وضرورة الفصل بين المفهومين لبلورة اسس الانطلاق في فهم النص من خلال تحديد المصطلح بوضوح لذلك فهو يحدد المراد بالاحكام والتشابه في الأيتين المعترض بهما على التقسيم بأن (وصف جميعه بأنه محكم ليس المراد

---

(١) متشابه القرآن ١ : ٢٠ .

(٢) المصدر نفسه .

منه ماقدمناه ((الشق الأول)) وإنما اريد به أنه تعالى أحكمه في باب الاعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه خلل ، ووصفه جميعه بأنه متشابه المراد به أنه سوّى بين الكل في أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة ، لأن الأشياء المتساوية في الصفات المقصود اليها يقال فيها متشابهة ، فاذا صح ذلك لم يطعن ما ذكره السائل فيما قدمنا ذكره من حقيقة المحكم والمتشابه)[١] .

ونعود إلى مفهوم المحكم والمتشابه بمعناه الأول والذي اختلف فيه كثيرا لنتبين موقف المعتزلة في هذا التحديد . فاقدم الاشارات إلى تحديد المحكم والمتشابه ومعناهما عند أقطاب المعتزلة ما ينقله الأشعري (ت٣٣٠هـ) عن واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٣ هـ) اللذين يحصران دلالة المحكم والمتشابه في الوضوح والخفاء فالمحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق : كقوله تعالى : { **ومن يقتل مؤمناً متعمداً** } (النساء/٩٣) وما أشبه ذلك من أي الوعيد وقوله تعالى : { **وأخَرَ متشابهات** } نقول : (أخفى الله عن العباد عقابه عليها ، ولم يتبين أن يعذب عليها كما بين في المحكم منه)[٢] ويلاحظ د . علي سامي النشار أن تفسير واصل هذا اثرَ في نظرة من جاء بعده بحيث دفعهم إلى بحث القضية في ضوء تفسيره إياها[٣] .

وهذا ما يلاحظ على فهم أبي بكر الاصم (من طبقة أبي الهذيل العلاف (توفي بعد ٢٦٦ هـ)[٤] . الذي أنطلق من أصل الوضوح والخفاء أيضاً في تحديده المحكمات من الآيات أنها تعني(حججاً واضحة لاحاجة لمن يتعمد إلى طلب معاينتها كنحو ما اخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبًا وما أشبه ذلك، فهذا احكم كله، فقال : قال الله سبحانه:{ **آيات**

---

(١) متشابه القرآن ١ : ٢٠-٢١ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١: ٢٦٩ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة العربية ط١ ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ : ٢٨٩ منشأة المعارف / الاسكندرية ط٢ ١٩٦٢م .

(٤) المصدر نفسه .

محكمات هن ام الكتاب }(آل عمران/٧) أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد(ﷺ)حق من عند الله سبحانه)[١] .

أما المتشابهات في قوله تعالى : { **وأخر متشابهات** } فهي كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ، ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه الا بالنظر ، فيتركون هذا أو يقولون :إئتنا بعذاب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن لله أن يعذبهم متى شاء ، وينقلهم إلى ماشاء)[٢] .

أما الاسكافي (أبو جعفر محمد بن عبد الله ٢٤٠هـ) فان له منحى آخر مقارباً نوعاما في المفهومين ، يتعلق بوحدة الدلالة أو تعددها مع الاحتمال فالآيات المحكمات : هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة)[٣] .

أما المتشابهات في الآية فهي : (الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة)[٤] .

وسنجد ان لهذا المنحى عند الاسكافي أثره في تحديد المفهومين عند من جاء بعده لا سيما القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) .

فالقاضي عبد الجبار يقيم رؤيته لحقيقة المحكم والمتشابه على أساس يتمتع بمظلة مرجعية اللغة وقوانينها ، موجهاً دلالات المفردة على وفق أصولها ، مع ملاحظة ان نظره أثناء ذلك لم يغب عن دلالة المفردة نفسها في النص القرآني ، فهو يستعرض الاقوال في حقيقة المحكم والمتشابه بطريقة عرض الآراء في سبيل الاعتراضات التي تستوجب منه ردا يتمثل فيه بيان رأيه هو . ففي جوابه على اعتراض مفترض حول معنى المتشابه يستند على الأقوال الكثيرة في حقيقته[٥] . يقول القاضي : (ان المحكم انما وصف بذلك لان محكماً احكمه ،

---

(١) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٩ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٠ .

(٣) المصدر والصفحة انفسهما .

(٤) المصدر والصفحة انفسهما .

(٥) من تلك الأقوال التي يوردها : فيهم من قال أن المحكم هو الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه هو القصص والأمثال ، وفيهم من قال أن المحكم هو ما بين لنا مقاديره وشروطه من الاحكام والمتشابه هو مالم يبين حاله من الصغائر والكبائر إلى غير ذلك من الخلاف ظ: متشابه القرآن ١ : ١٨-١٩ ، وينظر تفاصيل الآراء فيهما عند السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ٢ :

كما ان المكرم انما يوصف بذلك لان مكرماً ما أكرمه ، وهذا بيّن في اللغة ، وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذهِ الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط ، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك وفي سائر مايرجع إلى جنسه وصفته)[1] . فهو هنا يشير إلى استبعاد المعنى العام للأحكام في دلالته الاعجازية من جانب ، ومن جانب آخر يجلو خصيصة المحكم المرجعية من حيث صدوره عنه تعالى بهذا الوصف العام فضلاً عن معناه الخاص كقسيم للمتشابه مهيئاً بذلك السبيل إلى بناء قانون عام يحكم مجمل الموقف من المحكم والمتشابه في مجال معالجة النصوص المتشابهة ويؤكد أصالة المحكم وسنتعرض له لاحقاً والمهم أنه بعد أن يستعيد الوجوه المطروحة في معنى المحكم يطرح رأيه المستند إلى أرضية من قوانين عقلية ولغوية تتصل بنظرية المعتزلة العامة في أصل اللغة كمواضعة بين الناطقين ، أو بالتعارف أو بشواهد العقل فالمحكم يجب أن يراد به (أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي ان توقعه على وجه لايحتمل الا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل ، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً)[2] .

ومن أمثلة هذا التحديد المعياري قوله تعالى : { **قل هو الله أحد . الله الصمد** } (الاخلاص/١-٢) ونحو قوله تعالى : { **ان الله لا يظلم الناس شيئاً** } (يونس/٤٤) وما شاكله)[3] .

أما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به ، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف)[4] .

ومما تتحقق هذهِ المعيارية فيه ((كونه متشابهاً)) نحو قوله تعالى : { **ان الذين يؤذون الله** } (الأحزاب/٥٧) إلى ما شاكله .

---

(١) متشابه القرآن ١: ١٨-١٩ .
(٢) متشابه القرآن ١: ١٩ .
(٣) المصدر والصفحة انفسهما .
(٤) المصدر والصفحة انفسهما .

وتفصيل هذهِ الأبعاد المعيارية للتشابه تتمثل في أن (ظاهره يقتضي ماعلمناه محالاً ، فالمراد مشتبه، ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات)[1] .

في هذا التحديد تتبين ملامح مرجعيتين مهمتين يلمح القاضي عبد الجبار بأولاهما اشارة وذلك في قوله (ماعلمناه محالاً) ويقصد بها الأصول العقلية التي يستند اليها في تحديد مايليق عما هو محال بعد أن تبينت لنا صورة الربط بين الأصول العقلية للمعتزلة وقضية المحكم والمتشابه والمرجعية الثانية هي في اشارته الصريحة إلى الرجوع إلى المحكمات كأصول ودليله في ذلك اللغة واستعمالات لفظ (الام) الذي جاء في صفتها فقوله تعالى : { **هن ام الكتاب** } يدل على ما ذكره في مفهوم المحكم والمتشابه (لأنه جعل لها المزية على المتشابه وذلك لايصح الا على الوجه الذي قلناه بدون ماحكينا ((أي الآراء التي نقلها في معناهما)))[2] .

هذهِ المرجعية التي يجب رد المتشابه اليها لتحديد معناه ممثلة في (المحكم) هي القانون العام الذي طبع ظاهرة التأويل على وفق المسلك المعتزلي عموماً والذي كان لهم فيه اتجاه يكاد يتكرر عند المذاهب الكلامية كلها يتمثل في جعل كل ما يوافق أدلة المذهب وطروحاته من المحكمات وكل ما خالفها واستدل به الخصم - وان صح في أحيان كثيرة - من المتشابهات التي لابد من تأويلها .

ب ـ امكان علم المتشابه :

ينقل الأشعري اختلاف المعتزلة في علم المتشابه إلى قولين[3] : فقال قائلون : ليس يعلم تأويل المتشابه الا الله ولم يطلع عليه أحد .

وقال قائلون : قد يعلمه الراسخون في العلم وان هذا القول ((الآية)) عطف وبالتالي امكان علمه للراسخين في العلم وهذا الأمر من اللوازم الضرورية لمجمل منهج المعتزلة وسلطة العقل المطلقة في ذلك المنهج والآفاق الواسعة التي خولوا إياه فاعلية الخوض فيها ، وهو كما يبدو الفريق الارجح وهو مايثبت عند التتبع ، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار ميلهم الكبير إلى التأويل من جهة ، ومن جهة اخرى عدم وصول الكثير من

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٠ .

مؤلفات اقطابهم وأغلب ما وصل مما نقله القاضي عبد الجبار ممثلاً لنفسه أو راي غالبيتهم يتضمن ترجيح القول الثاني والذي يتبين عند القاضي بوضوح كما أن أسس المنهج العقلي عند المعتزلة تقتضي ساحة واسعة يخوضها العقل للوصول إلى أهم ركيزتين في ذلك المنهج هما : التوحيد للباري بالتنزيه المطلق عن مشابهة المخلوقين والعدل الإلهي بلوازمه المتعددة وأهمها إثبات الحرية والمسؤولية الفردية للإنسان وتنزيهه تعالى عن فعل القبيح .

وإذا أخذ بنظر الاعتبار أن النصوص القرآنية التي يستدل بها خصوم المعتزلة واقعة – في ضمن معايير المعتزلة- في ساحة التشابه بما يتعارض مع أصولهم وأسسهم العقلية وبالتالي ضرورة التأويل لتبيَّن لنا ضرورة مثل هذا من القضية .

ويميل موقف الباحث - لولا نص الاشعري[1] - إلى أن الموقف الوحيد الذي يمكن تصوره للمعتزلة في هذهِ القضية هو القول بامكان علم الراسخين بتأويل المتشابه لأنه الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع اسس موقفهم وبدونه يبقى الكم الهائل من التأويلات الواردة عنهم مكشوفاً بدون غطاء حماية يتمثل في الارتباط باهلية تضمنها مرجعية الكتاب نفسه ، أما الحيثيات التفصيلية لهذا الموقف فلا نجد عند المعتزلة من يخوض فيها بالتفصيل الذي يرد عند القاضي عبد الجبار الذي يطرح رأيه من خلال استعراض الرأي المخالف الذي يحمله الاحتمالات المتعددة التي قد ترد في ذهن معترض موجود فعلاً او وهمي يطرح اسئلة يستند إلى أصول القاضي عبد الجبار نفسه واسس المعتزلة عموماً ونلاحظ ان إثبات القاضي وبيانه لرأيه يمر من خلال

---

(١) ربما يطرح هنا نص الإمام يحيى بن الحسين وهو زيدي قريب من الاعتزال الذي يورده في رسالته في ضمن رسائل العدل والتوحيد (أن القرآن محكم ومتشابه وتنزيل وتأويل وناسخ ومنسوخ وخاص وعام ... الخ ويقول في نهايته فاذا فهم الرجل ذلك اخذ حينئذ بمحكم القرآن واقر بمتشابهه ظ :رسائل العدل والتوحيد٢: ١٠٧) .

ويرى الباحث انه لادلالة في قوله هذا على انه مع الفريق الأول في القول بعدم علمه المتشابه لأن الاقرار به لا يستلزم القول بأنه لايعلم بل ربما كان العكس صحيحاً وهو ما ماسنجد القاضي عبد الجبار يوجهه عند تأويله الآية على الوجهين المحتملين وغاية ما يمكن أن يفيده هذا النص جعل المحكم ذا مزية على المتشابه في ضرورة الرد اليه كما سنبحثه لاحقاً .

مجموعة مفاهيم يقيم استدلالاته عليها في طريق الوصول إلى إثبات مايرى خلال رد شبهات الخصم ويمكن تلخيصها في :

١ - رد اعتراض الخصم المستند إلى التحديد الذي الزم به القاضي نفسه للمتشابه والذي يقوم على كونه مما يمكن الاستدلال به ، حاله في ذلك كحال المحكم الا انه يحتاج إلى قرينة . وبما أن الخصم يرى أن ذلك يتم لوصح أن المتشابه يمكن أن يعرف المراد به وأن الغرض من انزاله يكون الايمان به فقط فكان على القاضي بيان هذا القول لأن الخصم اعتمده فقال (ان المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله الا الله وهو الذي لا سبيل للمكلف إلى العلم به ، وانما كلف الايمان به وانما يفارق المحكم بأن لا يعلم المراد به كالمحكم ولا يصح كونه دلالة كما يصح ذلك في المحكم)[١] ان صحة هذهِ الاعتراضات تعني هدماً لاسس مهمة في النظر العقلي تجاه النص وهو طريق اختاره المعتزلة منهجاً وهذا الفرض يستلزم نفي أهلية المتشابه للاستدلال فيبطل بذلك الوجه الذي قدمه أو يقول في المتشابه أن لا يمكن أن يعلم المراد به فيؤدي إلى كونه عز وجل عابثاً في انزاله إياه - تعالى الله عن ذلك - والفرضين يخالفان اعتراضي الخصم وإثبات قوله هو بامكان علم المتشابه ، وهذا مايتم عبر إثبات : أنه تعالى لا يفعل الا لغرض يرجع إلى المكلف لأنه تعالى يستحيل عليه المنافع والمضار فانما قصد بخطابه نفع المخاطب كما يقصد بسائر افعاله مصالح العباد وقد ثبت أن النفع لايقع بالخطاب بجنسه ولا بسائر صفاته وإنما يقع به لامر يرجع إلى معناه ولذلك يقبح من احدنا إذا كان غرضه افهام غيره ومخاطبته ان يخاطبه بالزنجية مع تمكنه من ان يخاطبه بالعربية ولا سبيل له إلى معرفة الزنجية البتة . فاذا صح أنه تعالى خاطب بلغة مخصوصة ، وغرضه نفع المكلف ... فلا بد في جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل بها على المراد)[٢] .

ثم يبين ما يلزم من قول الخصم فيقول (ولو جوزنا والحال هذهِ في بعض خطابه أن لا يكون عز وجل أراد به ما يصح من المكلف أن يعرفه ، لجوزنا ذلك في سائره . وذلك يوجب أن لا يوثق بشيء من خطابه وأن

---

(١) متشابه القرآن ١ : ١٣ .
(٢) المصدر نفسه ١ : ١٣-١٤ (بتصرف) .

يكون عابثاً في ذلك ، وأن لا يكون بينه وبين أن يخاطبنا - ونحن عرب - بالزنجية فرق وفساد ذلك يبطل هذا القول)[1] .

أما قول المعترض بأن الواجب في المتشابه هو الايمان به فقط بدون الحاجة إلى معرفة المراد منه - وهو موقف مطروح عند اتجاهات اخرى سادت في عصر القاضي[2] - فأنه ينطلق في رده من لوازم الايمان المتعلقة به وأهمها البيان للوجه الذي يتعلق به الايمان فيقول (فأما قول من يقول إن الواجب في المتشابه الايمان به فقط فذلك بعيد لأنه يجب أن يعلم على أي وجه يصح أن يخاطب عز وجل به ، ثم يؤمن المكلف به على ذلك الوجه ، وإن كان المخالف يقول : أنه نؤمن بأنه من كلامه تعالى وانه لم يرد به شيئاً فهو الذي بيّنا فساده)[3] لأنه يستلزم العبث وحاشاه تعالى عن ذلك .

كما يرد قول من قال (نؤمن أنه قد اراد به ما للمكلف فيه نفع ولا يمكنه أن يعرف ذلك فهذا يوجب كونه عابثاً وكأنه أوجب على الخلق في المتشابه أن يعتقدوا فيه أنه لافائدة فيه ويتعالى الله عن ذلك)[4] .

ودليله على هذا الرأي يستمده من الكتاب الذي يؤكد لنفسه أهلية البيان والكفاية ممالا يتفق مع كون المتشابه مما لا يعلم فيقول : (وكتاب الله عز وجل ينطق بما قلناه لأنه قد بين أنه أنزله فيكون شفاء وهدى ورحمة ، وبيّن أن فيه البيان والكفاية واقعة به ، ولو كان لا يفهم به المراد لم يصح ذلك فيه)[5] .

٢ - توجيه المراد بالآية على الاحتمالين : فعلى الاحتمال الأول وهو العطف الذي يؤيده فإن معنى الآية أنه تعالى كأنه قال : وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون في العلم ، وبيّن أنهم مع العلم بذلك يقولون آمنا به في أحوال علمهم به يكمل مدحهم ، لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه ، ولو علم وجحد كان مذموماً)[6] .

وأما الاحتمال الثاني فأن توجيه القاضي عبد الجبار له يقوم على أساس

---

(١) متشابه القرآن ١ : ١٤ .
(٢) راجع فصل الإمامية الموقف من المحكم والمتشابه .
(٣) متشابه القرآن ١ : ١٤ .
(٤) المصدر نفسه ١ : ١٤ .
(٥) المصدر نفسه ١ : ١٤ .
(٦) المصدر السابق نفسه ١ : ١٥ .

تحديد المراد بمصطلح التأويل حتى مع القول بالاستئناف للواو فيرى أن المراد به هنا المتأول لأنه قد يعبر بأحدهما عن الآخر ولما كان المعلوم من حال المتأول انه (يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب أنه عز وجل يختص بالعلم به وبوقته لأن تفصيل ذلك لا يصلحه أحد من العباد . فعلى هذا القول لا يجب أن يكون المتشابه مما يعلم المكلف تأويله)[1] .

٣ ـ استفادة سياق الآية في تأكيد ارجحية رأيه المختار إذ يلزم من خلافه إلزامات تتعارض مع السياق إذ لو كان المراد ان المتشابه لا يعلم وأن سائر المكلفين أنما كلفوا الايمان به لم يكن لتخصيصه العلماء بالذكر معنى (لأن غير العلماء لا يلزمهم ما يلزم العلماء فلما قال [**والراسخون في العلم يقولون آمنا به**] فخصهم بذلك ، علم أن المراد به ،: أنهم لما علموا المراد بالمتشابه صح منهم الايمان به فخصهم بالذكر دون غيرهم)[2] .

كما أن ذلك معارض لسياق الآية من وجه آخر اذ لولا صحة هذا التأويل لموقف الراسخين في الايمان مع العلم به لم يكن لجعله تعالى المحكم أصلاً للمتشابه معنى إن لم يلزم الا الايمان به . ولولا صحة ذلك لم يكن لذمه من يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة معنى لأنه كان يجب في كل من أتبع المتشابه لابتغاء الفتنة ، علم أن من أتبع المتشابه للدين وعلى الوجه الصحيح يكون محمودا)[3] .

والنتيجة النهائية التي يوظف من خلالها المحكم والمتشابه ليوافق أصول المعتزلة والقاضي عبد الجبار تتمثل في أن ذلك كله (يبين أن ليس في كتاب الله عز وجل شيء الا وقد أراد عز وجل به ما يمكن المكلف أن يعرفه وإن أختلف مراتب ذلك ((رسوخاً أو أقل)) ففيه ((أي الكتاب)) ما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد بظاهره ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة)[4] .

---

(١) المصدر نفسه ١ : ١٥ ، وينظر : توجيه الاحتمال في : المغني ١٦ : ٣٧٩ .(اعجاز القرآن) .

(٢) متشابه القرآن ١ : ١٥ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٦ .

(٤) المصدر نفسه .

ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي :

١ - ضوابط التأويل

يحيط القاضي عبد الجبار عملية التأويل بحزام امان حماية لاسسها العامة وابعاداً للمتطفلين عليها لكي لا يكون القول بامكان علم المتشابه طريقاً سالكاً لكل من تصور نفسه مؤهلاً لذلك بادعاء تحصيل صفة الرسوخ في العلم ، وهي صفة يرى كل من أوّل الآية على العطف في الواو أن اتجاهه مؤهل لها .

ونلاحظ أن أبعاد رؤيته للتصدي لعملية التأويل توجّه من خلال تحكيم أبعاد المنهج المعتزلي العقلاني الطابع الذي يستحضر مرجعيات المعتزلة الكبرى كما يستحضر سياق الآية وضرورة اعتبار بنية المنظور القرآني لامكان الكشف عن المتشابه ممثلاً في تحديد مرجعية أولى هي الرد إلى المحكم بعد إرساء مجموعة أركان المصطلحين (المحكم والمتشابه) للتفريق بينهما معيارياً ومن ثم امتلاك المعرفة الضرورية بأصول عملية فهم أي نص ذي طابع ديني ممثلة في العلم بأحكام الشرع وأدلة الفقه والكتاب والسنة والاجماع مع جمع ذلك كله إلى أهم أركان المنهج الذي يراه ضرورة لكل متصد لفهم النص متمثلاً في معرفة مبدأي التوحيد والعدل وهذه النقطة بالذات يرى الباحث أنها تستفاد من ربط مجموع هذهِ الاشتراطات ببعضها من جهة ومن جهة أخرى وهي الأهم أن القاضي عبد الجبار ترك تناولها في كتابه (متشابه القرآن) ذي الطابع التفسيري الذي احتوى اصولاً مشتركة ليفرد لها بحثاً خاصاً في (شرح الأصول الخمسة) كأنه يشير بذلك إلى صلة القضية عموماً بأصول المعتزلة الكلامية ، ومضفياً صفة الأهلية وتحقق الاستعداد عند القائلين بتلك الأصول الخمسة للتصدي لعملية التأويل وكشف دلالات المتشابه وبالتالي اضفاء كامل المشروعية على تأويلات المعتزلة للنصوص القرآنية ، ولنلاحظ نصه الذي يورد فيه هذهِ

الاوصاف المخصوصة لمن أراد الاتصاف بأهلية كشف دلالات النص إذ يقول : (اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ، مالم يعلم معها : النحو والرواية والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها الا وهو عالم بأصول الفقه التي هي أدلة الفقه ، والكتاب والسنة والاجماع والقياس والاخبار وما يتصل بذلك ، ولن يكون عالماً بهذه الاحوال الا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وبأدلة الشرع واحكامه. وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى . ومن عدم شيئاً من هذهِ العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز إعتمادا على : اللغة المجردة ، أو النحو المجرد أو الرواية فقط)[1] ثم يضع معياراً لطبيعة العلاقة بين المحكم والمتشابه المحكومة برد المتشابه على المحكم كأنه يختم بيانه بتطبيق على الأسس والضوابط التي أقرها فيقول : (يبين ما ذكرناه ويوضحه أن المفسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى : { **ليس كمثله شيء** } (الشورى/١١) وقوله : { **وقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس** } (الاعراف/١٧٩) إلى قوله { **وما خلقت الجن والانس الأ ليعبدون** } (الذاريات/٥٦) وهكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة فهذا هو الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف)[2] .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٦٠٦-٦٠٧ .
(٢) المصدر نفسه

٢ ـ مزية المحكم على المتشابه :

ان أجلى ما يمكن تلمسه من تصور المعتزلة لمزية المحكم على المتشابه تمتد جذورها التأسيسية إلى أوائل المعتزلة ممثلة في إشارة القاسم الرسي إلى كون المحكم أصلاً للكتاب لا يقع فيه الاختلاف[١] وهي الحيثية التي تميزه من المتشابه وتجعله مهيمناً عليه وتفرض المقايسة للفرع على الأصل والتقيد بحدود مرسومة تنطلق من الأصل وتنعكس على الفرع وبالتالي فان أي تفعيل للفرع أو تعامل معه في محاولة كشف دلالاته والاستضاءة بها في التعرف الى العقيدة محكومة بالخطوط العامة للمحكم وضرورة دفع أي تعارض ظاهري معه وهو يرى أن اغفال هذا الرد أو انكاره يترتب عليه الوقوع في مغبة التشبيه ، فقد انكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعضه الاخر وان كل آية واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها ولذلك ماوقعوا في التشبيه وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه)[٢] .

هذا التأسيس نلاحظ له ملامح أخرى عند الإمام يحيى بن الحسين الزيدي الذي بلور هذهِ الرؤية العامة للمعتزلة في صورة قيادة النص المحكم (الإمام) للمتشابه (المأموم) حيث يرى أنه إذا فهم كون القرآن محكماً ومتشابهاً وناسخاً ومنسوخاً وخاصاً وعاماً[٣] .. الى غير ذلك (أخذ حينئذ بمحكم القرآن ، وأقر بمتشابهه ، أنه من الله ، كما قال الله سبحانه : { **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه** ... }

---

(١) رسالة اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١ : ٩٧ .
(٢) المصدر نفسه ١ : ٩٧-٩٨ .
(٣) رسائل العدل والتوحيد ٢: ١٨٨ .

فلذلك جعل المحكم اماما للمتشابه)[1] ولتأكيد هذهِ الإمامة يورد مجموعة آيات يراها محكمة تقع في باب الرؤية كقوله تعالى : { **ولم يكن له كفواً أحد** } (الاخلاص/٤) وقوله : { **ليس كمثله شيء** } (الشورى/١١) وقوله : { **لا تدركه الأبصار** } (الانعام/١٠٣) ثم يورد آيات أخرى تقع في باب التشابه كقوله تعالى : { **من كان يرجو لقاء ربه** }(الكهف/١١٠).ويرى أن هذهِ المتشابهات لابد من أن تأتم بالمحكمات بالعرض عليها لكشف المراد بها وتوجيه معنى ظاهرها وطريقة ذلك أنه يفسر الآية الأولى بأن المراد (ان الوجوه يومئذ تكون ناضرة مشرقة ناعمة ، إلى ثواب ربها منتظرة)[2] .

وعلى أن المراد من رجاء لقاء الله في الآية الثانية هو رجاء لقاء ثوابه)[3] .

ونجد أن هذهِ القضية تاخذ عند القاضي عبد الجبار حيزا مهماً لما تمثله من أثر في استفادة أصالة المحكم ، وبالتالي تمثل قضية لابد من ترسيخ ركائزها بقوة للانطلاق بعد ذلك مع النصوص وممارسة التأويل في ضوء الاستناد إلى حاكمية العقل المستندة إلى النص في هذا الاطار تحديداً. ويبني القاضي انتزاعه لأبعاد مزية المحكم على المتشابه من خلال استبيان ما يتفقان فيه وما يفترقان بعد تثبيت حصول هذهِ المزية فعلا ، وتأكيد أن وجود الاختلاف لاينقض - كما قد يعترض معترض - الأصل الذي يقول به المعتزلة في (أن جميع كلامه تعالى سواء في أنه انما يدل بعد أن يعرف عز وجل أنه حكيم ، واذا كان كذلك فما الفائدة في الفصل بين المحكم والمتشابه)[4] كما أنه لايخالفه للاجماع الذي يقول بكون المحكم أصلاً للمتشابه وأن له من الحظ ما ليس للمتشابه كما

(١) المصدر نفسه ٢ :١٩٣
(٢) رسالة : اصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٢: ١٩٣ .
(٣) المصدر نفسه ٢ :
(٤) متشابه القرآن ١ : ٦ .

نطق كتاب الله فقال : { **منه آيات محكمات هن ام الكتاب** } (آل عمران/٧) .

وتوجيه القاضي للقضية ورد الاعتراض يقوم على أن ما يقوله في هذا الباب لاينقض ماذكرناه من الأصل ولايخرج عن الاجماع والكتاب وذلك أن المحكم كالمتشابه من وجه ، وهو يخالفه من وجه آخر)[١] .

فوجه الاتفاق بينهما يتعلق بطبيعة الاستفادة منهما في الاستدلال التي يحكمها أصل واحد يتساويان فيه هو الذي يمثل الطابع المنهجي للاعتزال القائم على أساس دليل العقل والذي يرتبط به المحكم والمتشابه من خلال هذهِ الحيثية تحديداً حيث يقول القاضي في تصوير ذلك : فأما الوجه الذي يتفقان فيه فما قدمناه من أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن الا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنه لا يجوز أن يفعل القبيح)[٢] . وهذا الأمر يرتبط بدليل العقل وارتباطه بالسمع من جهة أخرى يفهم من خلالها اتفاقهما وذلك كونهما متساويين في اعجازية الخطاب اذ (ان خطابه لما لم يمكن أن تعلم صحته الا بالمعجز ولم يميز ذلك بين المحتمل من كلامه ((المتشابه)) وبين المحكم منه حلاً محلاً واحداً في هذا الباب)[٣] .

اما الأختلاف بين المحكم والمتشابه فهو في الحقيقة ما تتبين من خلاله مزية المحكم على المتشابه وهذا الاختلاف يتبين من خلال :

أ - أن دلالة المحكم على ما يدل عليه تتحقق بمجرد معرفة طريقة الخطاب والعلم بالقرائن وذلك لما كان المحكم (في موضوع اللغة أو لمضامة القرينة لا يحتمل الا الوجه الواحد)[٤] .

اما المتشابه فليس كذلك لأنه لا يكفي لدلالته على ما يدل عليه أن يكون السامع (يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم او دليل العقل)[٥] أي ان يتمتع السامع بالقدرة على تمثل تحقق المرجعيتين لتحصيل دلالة المتشابه على المراد وهما الرد إلى المحكم كأصل ومن ثم موافقة أدلة العقل ودليل صحة ذلك (أنه عز وجل بين في المحكم أنه أصل للمتشابه فلابد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) متشابه القرآن ١ : ٦ .
(٥) المصدر نفسه ١ : ٦-٧ .

أصلاً له ولا يتم ذلك الا على ماقلناه)[1] .

ب - التفريق من حيث كون المحكم والمتشابه متحققين في الأصول أم الفروع فعند التحقق في الأصول فهما متفقان في الارتباط بطابع الاعتزال المنهجي الثابت وهو أن يبنيا على أدلة العقل أصلاً (لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه جل وعز واحد حكيم لا يختار فعل القبيح أن يستدل أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه فالمحكم في هذا الوجه كالمتشابه)[2] .

ولكنهما في هذا الاطار (العقلاني) نفسه يختلفان عند محاولة تفعيلهما في اطار إقامة الحجة على المخالف لاصول التوحيد والعدل اذ أن المخالفين في التوحيد والعدل يمكن أن نحاجهم بذكر المحكم ونبين مخالفتهم ما أقروا بصحته في الجملة ((كونه متفق على واحدية المراد فيه)) ويبعد ذلك في المتشابه)[3] .

وعند التحقق في الفروع فان مزية المحكم واضحة ثابتة تتعلق بكون المحكم لا يحتمل الا وجهاً واحداً بينما المتشابه ليس كذلك إذ (المراد به يشتبه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محددة في معرفة المراد به . ويلتفت القاضي عبد الجبار هنا إلى ضرورة منهجية تتمثل في تأسيس معيارية لتحديد الأحكام والتشابه وهذا ما يستدعي تأشير المرجعية المؤثرة في هذا التحديد أهي اللغة من حيث دلالة المراد من اللفظ أم العقل ؟ ولما كانت اللغة تقتضي في أصل المواضعة أن كل كلمة تحتمل غير ما وضعت له بحيث تحتمل أكثر من مراد صار لازماً أنه (لو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه)[4] وليس ذلك الا دلالة العقل التي هي وحدها لااحتمالية فيها .

٣ - حكمة المتشابه وفوائده

يستحضر القاضي عبد الجبار ما يمكن ان يتمسك به معترض يتمسك بظواهر الأمور من أعتراض على تضمن النص القرآني للمتشابه في الوقت الذي يلزم من القرآن - وهو الذي غايته البيان - أن يخاطب بالمحكم وهو الأولى في الحكمة والمصلحة وكيف يصح ذلك واحتواؤه عليهما معا يعني الاختلاف الذي نفاه تعالى عن كتابه بقوله : { **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** } (النساء/٨٢) وذلك كله يوجب القدح في

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٧ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) متشابه القرآن ١ : ٨ .

القرآن وهذا ما يستوجب تلمس وجه الحكمة في ورود الخطاب متضمناً المتشابه حيث يطعن القاضي في اصل الاعتراض القائم على حيثية المصلحة وتعلقها بالمحكم فقط بدون المتشابه إذ يخالف هذا الرأي تماماً (لأن المصلحة قد تتعلق بالمتشابه فقط، ومتى بيّن ذلك بطل ما أوردوه)[1] .وينبني بيان هذهِ المصلحة عنده على مقدمات تتمثل في :

١ - ان الغرض من كتاب الله جل وعز التكليف وما يتصل به من ثواب وعقاب .

٢ - ان العلوم يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية وأن تكون مكتسبة .

٣ - ان الضرورية يجوز أن يكون الاصلح الوصول اليها بمعاناة أو بدونها وكذلك المكتسبة يجوز أن يكون الصلاح أن ينجلي طريقها وأن يكون في أن يغمض ذلك (وهكذا صارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر الأفعال التي يفعلها تعالى والتي يكلفناها)[2] أي ان المصلحة فيها ربما يكون لها أكثر من وجه . وبعد أن يوفر القاضي عبد الجبار لرأيه ما يدعمه من وجود المثل والقياس عليه يصل إلى تثبيت تحقق المثلية في موضوع البحث حيث يستدل على فساد الاعتراض المخالف بأن المحكم لا يخرج عن ذلك ، حيث لايلزم ان يأتي على وجه واحد ، مع تأكيد كونه محكماً كله ، فكما أنه (ليس لأحد في نفس المحكم [كذا] [3] أن يقول : هلا جرى على طريقة واحدة في الوضوح - لأنه قد يختلف في هذا الوجه وأن اتفق الكل في أنه قد أحكم المراد به ، فكذلك ليس له أن يلزم في البيان السمعي أن يجعل بابا واحداً فلا يكون الا محكماً ولافي نسخه فلا يجعله الا باباً واحداً)[4] .

وأما وجه الحكمة فأنه - مع تأكيد مزية المحكم على المتشابه - الا أنه قد يكون للمتشابه (مزية على المحكم في المصلحة)[5] .

ومما يبين وجه المصلحة في ذلك أنه لو كان القرآن كله محكما (لكان الأكثر يتكلون على التقليد ، لأنهم الآن يتكلون على تقليده وفيه متشابه فكيف به لو كان جميعا محكماً ؟ ومتى انقسم على الأمرين كان

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) كذا ورد والصحيح في المحكم نفسه

(٤) متشابه القرآن ١ : ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه .

أقرب إلى أن يطلبوا الترجيح في أحدهما بالنظر والتفكر)[1] .وهكذا يؤسس القاضي عبد الجبار على وجود المتشابه في القرآن منطلقات نبذ التقليد والدعوة إلى النظر وبالتالي تفعيل العقل في مواجهة المجاهيل والمتشابه مما تستحث به هذهِ المواجهة بطابع الغموض الذي يكتنفه والذي يلزم كشفه بالعودة إلى المرجعيات : الأصل (المحكم) وأدلة العقل وهذا أعمال نظر ونبذ تقليد وهو الأولى والأوثق ربطا بالمصلحة ولما (ثبت أن الواجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالنظر والادلة ويحرم عليه الرجوع إلى التقليد في ذلك .... فكل أمر يبعث على النظر ويصرف عن التقليد فهو أولى في الحكمة ، مما الأقرب فيه أن يدعو إلى التقليد)[2] .

وهكذا صار الأولى والأصلح أن يأتي الخطاب بما هو أولى وأصلح فصار إنزاله عز وجل القرآن محكماً ومتشابهاً هو الأقرب إلى ذلك من وجوه ، فيجب أن يكون حسناً في الحكمة وأن يكون أولى من أن يجعله كله محكماً)[3] .

وللمتشابه بعد ذلك فوائد جليلة في تحقيق هذهِ المصلحة وغيرها وثبوت الحكمة من تضمن الخطاب له وتلمس تلك الفوائد عند القاضي عبد الجبار يدلنا بوضوح على سعيه بجهد دؤوب إلى توطيد أركان سلطة العقل وتفعيل دوره وخلق أجواء التنوير المنطلق من كليات النص ولكن المستضيء بهدي دليل العقل . هذهِ الفوائد يمكن إجمالها في :

أ - حث سائر أهل المذاهب على النظر والتأمل في النص لأنهم متى ظنوا وجود مايؤيد مقالاتهم ويدفع ما عند خصومهم - وهذا ما يحتمله المتشابه - صارت رغبتهم في النظر فيه أقوى وتأملهم له أعمق فيكون ذلك (داعية للمحق إلى انشراح صدره ، وللمبطل إلى تأمل ما يزول به عن باطله . ولو كان جميعه محكماً لما حصل هذا الوجه)[4] . فالقاضي عبد الجبار هنا يلاحظ مدى الفائدة التي يجنيها الواقع الفكري من اثارة استعدادات العقل المتمثل للنص للخوض في آفاقه والكشف عن دلالاته بما يعود بفائدة جليلة للوصول الى الحق .

ب - ان التعارض الظاهري الواضح بين دلالات المحكم والمتشابه يفتح

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٢٩ .

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٥ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ينظر المغني ١٦ : ٣٧٣ وينظر أيضا شرح الاصول الخمسة ٦٠٠-٦١٠ .

الطريق امام أدلة العقل للدخول إلى ساحة البحث اذ أن وجودهما معاً في النص سيلجىء من يبتغي الحق والبصيرة إلى (الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف بها الحق من الباطل فيعلم ان الحق في المحكم ، وأن المتشابه يجب حمله على ما يوافق المحكم)[1] .

ج - ان تضمن الخطاب لكليهما يمثل دعامة لحث الوعي عند اتباع أهل المذاهب وابعادهم عن التقليد ويبعد قارئ القرآن عنه فليس تقليده كلام الله تعالى في آية محكمة في نفي التشبيه كقوله تعالى : { **ليس كمثله شيء** }(الشورى/١١) بأولى من أن يقلده في آية خلافها متشابهة كقوله تعالى : { **وجاء ربك والملك صفاً صفا** } (الفجر/٢٢) لذلك كله فأن انقسام القرآن الكريم على محكم ومتشابه (يصرف عن التقليد لامحالة وما صرف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة أولى ، فيكون وجود المتشابه في القرآن أولى[2] .

٤ - حجيته في الاستدلال وكيفيته :

في هذا الاطار نجد القاضي عبد الجبار يمرر إلى المتصدي لفهم النص اشارات عديدة لكيفية تفعيل النص في تدعيم الدليل . وبالتالي كشف امكانيات التوافق مع النص ومواطن التقاطع مع أصوله لكي يتم تجنبها من جهة بالتوفيق بينهما ولتثبيت أركان مهمة لمنهج فهم متكامل في بناء منظور العقيدة خصوصاً في الآفاق التي لاينهض بتفصيلها الا النص وحده من جهة ثانية ، وهذه ضرورة ملجئة إلى تعامل واع ومحسوب الخطوات ومنطقي التدريج في متابعة مستوى حركة النص المتصاعدة في كشف المنظور المركزي للعقيدة .

في هذا الاطار العام لانجد بين المفهومين (المحكم والمتشابه) فرقاً في الأهلية للاستدلال اذ أن القرآن هنا كله حجة ودليل في محكماته ومتشابهاته غاية الأمر أن المتشابه منه إنما يحتاج إلى زيادة معرفة السامع بالوجه الذي تقتضي المرجعيات : العقل ، المحكم ، اللغة أن يصرف اليه. بخلاف المحكم الذي يقف دالاً بنفسه على المراد لا يحتاج

---

(١) المغني ١٦ : ٣٧٣ ، ٣٧٤ وينظر أيضا متشابه القرآن ١ : ٢٥ شرح الاصول الخمسة ٦٠١ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ٢٥ ، وينظر شرح الاصول الخمسة ٦٠٠ -٦٠١ .

الا الى دلالة اللغة في بيان الوجه الذي وضع له ليحمل عليه .

فالمتشابه (ليس كذلك فان الاحتجاج به يقع على خلاف الوجه الذي يقع عليه المحكم)[1]. ويحتاج بيان كيفية الاستدلال منه إلى وجهين[2] :

أحدهما يتصل بالخطاب نفسه وموضوعه ،

والآخر بما يدل عليه من الاحكام العقلية والسمعية .

إذ أن لهذين الاعتبارين تأثيراً في توجيه الاستقلال في الدلالة أم الحاجة إلى غيره منها إذ ينقسم الخطاب في ذلك على ضربين[3] :

١ ـ المستقل بنفسه في الإنباء عن المراد

٢ ـ غير المستقل بنفسه فيما يقتضيه بل يحتاج إلى غيره .

وهذا الضرب الثاني له قسمان أيضاً :

أحدهما يعرف المراد به ويغير المستقل بنفسه بمجموعهما .

الآخر يعرف المراد به ويغير المستقل بنفسه بانفراده ويكون هذا الخطاب لطفاً وتوكيداً .

والخطاب في هذين القسمين يحتاج في انكشاف دلالته إلى قرائن (قد تكون متصلة سمعاً وقد تكون منفصلة سمعاً وعقلاً) حيث يتضافر الدليلان في إثبات المطلوب فالدليل العقلي وان امكنه هنا الانفصال ألا أنه كالمتصل في (أن الخطاب يترتب عليه ، لأن قوله جل وعز: { **يا أيها الناس أعبدوا ربكم** }(سورة البقرة/٢١)مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلف من لاعقل له أكد في بابه من أن يقول : ياأيها العقلاء اتقوا ربكم)[4] . أما آليات الاستدلال وكيفية قيامه فيتبين من خلال طرح القاضي عبد الجبار لها مجمل الرؤية العامة للمنهج الاعتزالي عموماً في التعامل مع النص القرآني فأنه متى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره عندما لا يتقاطع مع أدلة العقل وكان الخطاب ظاهراً.في وضع اللغة سواء أكان عاماً أم خاصاً ، وجب حمله على ما يقتضيه ذلك الظاهر وهذا يلحق بالقسم الذي يستقل بنفسه في الدلالة من الكلام . ومتى كان الخطاب ممتنع الحمل على الظاهر استوجب هنا النظر والتأمل

(١) ظ متشابه القرآن ١: ٣٢-٣٣ .

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٣ .

(٣) ظ المصدر نفسه ١: ٣٤(بتصرف) .

(٤) المصدر نفسه ١: ٣٤ .

في أي الوجوه المحتملة يجب حمله عليها[1] . هذا النظر والتأمل كما يرى القاضي هو تلمس الملامح السابقة الذكر (بأن تطلب القرائن على الوجه الذي ذكرناه)[2] . ومن المؤكد أن النظر أمر يتفاوت فيه الناس وبحسب قدرة الناظر يكون الفلاح في إصابة الوجه المراد من الخطاب وهذا ما يلتفت القاضي عبد الجبار إلى أهميته كركن آخر مكمل لصورة الاستدلال يستحضر الاستعدادات الشخصية فليس كل من نظر وتأمل نجح في الوصول إلى مستوى الدليل والاعتبار لذلك يقول (ان كان السامع قد تمهدت له الأصول وعرف العقليات ، وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وعلم ما يحسن التكليف فيه ومالا يحسن ، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقاتها للحقائق حمله على ما أريد به في الحال ، والا أحتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك ، فان تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال ، والا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من اهل الاجتهاد فيمكنه ان يحمل الخطاب على حقه)[3] .

دور العقل ودور الشرع : الركيزة الأخيرة في منهج الاستدلال بالمتشابه يبينها القاضي على أساس تحديد دور كل من العقل والشرع في كشف دلالات الخطاب حيث ينقسم الخطاب بهذا الاعتبار على قسمين[4] :

الأول : الأحكام الشرعية وهي مالولا الخطاب ماكان للعقل أن يعلمها إذ لولاه (لما صح أن يعلم بالفعل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها ، وكذلك سائر العبادات) .

الآخر : مادل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلة العقول وهذا ينقسم على قسمين :

١ ـ مالا ينفرد العقل بعلمه وهو مالولا الخطاب لامكن أن يعلم بادلة العقول ويصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب فيكون كل منهما كالآخر في صحة معرفة الغرض به وهذا كنفي الرؤية عن الباري تعالى إذ تصح معرفته بالعقل والسمع .

٢ ـ ما يمكن للعقل علمه متفرداً عند عدم الخطاب ولايمكن علمه الا للعقل كالتوحيد والعدل ، وهذان تحتاج معرفتهما ابتداء إلى أصل العقل

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٥ (بتصرف) .
(٢) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه .
(٤) المصدر نفسه : ٣٥-٣٧ (بتصرف) .

من حيث تستند اليه حجية دلالة السمع ؛ لأن قوله تعالى : { **ليس كمثله شيء** } (الشورى/١١) و { **لا يظلم ربك احدا** } (الكهف/٤٩) و { **قل هو الله أحد** } (الإخلاص/١) (لا يعلم به التوحيد ونفي التشبيه والقول بالعدل ، لأنه حتى ان لم يتقدم العقل ومعرفة الإنسان بهذه الأمور عقلاً لم يعلم أن خطابه تعالى حق ، فكيف يمكن الاحتجاج فيما أن لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته) .

إلى هذا الحد من استعراض الملامح والإبعاد المنهجية وتفصيل بيان الأسس والضوابط التي ينطلق منها فهم النص عند المعتزلة يكون قد تشكل تصور اجمالي عام يمثل رؤية لمنهج المعتزلة في فهم النص إلا أن هذا التصور يكتسب أقوى دعائم تحوله إلى تصديق وتفصيل لذلك الأجمال حين تستعرض تطبيقات هذا المنهج فعليا بالدخول إلى التعامل الفعلي لمتكلمي المعتزلة مع النصوص القرآنية لربط التصور بمصاديق تحققه في مواجهة مباشرة مع حركة المتكلم المعتزلي في ضوء العقل مسلحا بالتأويل يخوض غمار معركة وُفّق فيها كثيرا وأخفق أحيانا حين غالى في تقدير دور العقل إذ أطلقه منفرداً في ساحة كان يحتاج فيها إلى العون .

فهذه التطبيقات ستكتمل بها ملامح رؤية عامة لمنهج المعتزلة في فهم النص القرآني لهذا سيفرد لها البحث المبحث القادم .

الفصل الثالث

نماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني

توطئة :

بعد هذهِ الرحلة مع مراحل التأسيس والتنهيج في الفكر الاعتزالي في محاولة لتشكيل رؤية واضحة عن دور النص القرآني في هذا الفكر وطريقة توجيهه وتوظيفه لإثبات أصوله استدلالا في الإثبات او الرد لابد من استقراء تطبيقات هذا المنهج عند التعامل مع النصوص .

وقد توزعت النصوص القرآنية على مجمل الأصول الخمسة عند المعتزلة بحيث يكاد لا يبقى موضوع من هذهِ الأصول إلا ولهم عليه بحث في نص قرآني .

ولا مجال هنا للخوض في استقراء ما اعتمده المعتزلة كله من نصوص وكيفية تعاملهم معها . وهذا ما يفرض محاولة انتخاب اقرب النصوص وأوضحها دلالة على تأييد التطبيقات للرؤية التي تم انتزاعها على انها تمثل منهج المعتزلة في فهم النص .

ولابد من الإشارة إلى ان الدليل العقلي وفاعليته في المنهج الاعتزالي قد اخذ مساحة واسعة من رؤيتهم لأصولهم وهو يتضافر مع الدليل السمعي - القرآني منه تحديداً - في تأكيد منهجهم ولكن هذا الدليل (العقلي) لن يجد في هذا المبحث مكانا لانه يستدعي وقفات يطول معها البحث ، كما انه يتعارض مع الأساس الذي لأجله عقد البحث في التطبيقات .

وتجدر الاشارة هنا ايضا إلى ان النص القرآني وفهمه عند المعتزلة كان اجلى ما يتمثل تطبيقا في جهود القاضي عبد الجبار ، لانه الاكثر تأليفا في الجوانب القرآنية في تشكيل المنظور الاعتزالي للعقيدة وصاحب الحظ الاوفر في وصول اغلب مؤلفاته في ذلك الجانب .

فنحن نجد للنص القرآني حضورا واضحا في كتبه : ١ - متشابه القرآن ، ٢ - تنزيه القرآن عن المطاعن ، ٣ - شرح الأصول الخمسة ، ٤ - المغني (في اكثر من جزء) وسيتابع البحث قدر ما يجب ان يتابع نصوص باقي متكلمي المعتزلة خصوصا ما توافر منها في مؤلفات المعتزلة انفسهم .

ومنهج العرض في هذهِ التطبيقات سيسود على منهج التحليل ، ذلك ان

أي تدخل للباحث على هذهِ التطبيقات قد يتعارض مع الغاية من ايرادها وهي ملاحظة مدى التطابق بين المسلك المنهجي التأسيسي والمسلك التطبيقي ، كما ان هذا العرض سيتابع حركة النص القرآني من خلال توظيف المعتزلة له حسب اصولهم الخمسة : ١ - التوحيد ، ٢ - العدل ، ٣ - الوعد والوعيد ، ٤ - المنزلة بين المنزلتين ، ٥ - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الأصل الأول : التوحيد

وجوب النظر :

كان مما ثبت في منهج المعتزلة ، اهمية العقل ودوره في المعرفة وابتدائها ومما يترتب على هذا قول المعتزلة في النظر فهم يرون (ان اول ما يجب على الانسان هو النظر والتفكر في طريق معرفة الله تعالى)[١] وهو واجب عقلا كما يرون[٢] ولكنهم يستدلون عليه ايضا بالدليل السمعي ومما يستدلون به على ذلك انطلاقا من النص القرآني (السمع) : (انه تعالى اوجب النظر وحث عليه ومدح فاعله وذم المعرض عنه فقال جل وعز : { **قل انظروا ماذا في السموات والارض** } (يونس/١٠١) وقال جل وعز : { **أفلا ينظرون إلي الابل كيف خلقت** } (الغاشية/١٧) وقال تعالى : { **وفي انفسكم افلا تبصرون** } (الذاريات/٢١) ..)[٣] .

ويرى القاضي عبد الجبار ان ما جاء في القرآن من تنبيه على الحجاج كله (يدل على وجوب النظر وفساد التقليد)[٤] .

---

(١) القاضي عبد الجبار : المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٠ .

(٢) ظ: القاسم الرسي : اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ص ٩٨ ، القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٨٨ .

(٣) المختصر ١٧١ .

(٤) المصدر نفسه .

أركان التوحيد :

ينقسم وجوب النظر في معرفته تعالى كما يرى القاسم الرسي على وجهين إثبات ونفي وهما يشكلان اساس معايير التوحيد حيث سنجد ان تلك المعايير لها ثلاثة وجوه تترتب على ذلك النفي والاثبات وهي[1] :

١ - الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفي عنه ما يتعلق بالمخلوقين كله .

٢ - الفرق بين الصفتين حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين .

٣ - الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين .

وما يترتب على هذهِ المعايير ان مخالفتها تدفع إلى خلاف التوحيد (فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين ، وخرج إلى الشك والشرك بالله وبرئ من التوحيد والايمان)[2] .

ويؤكد القاضي عبد الجبار لوازم للتوحيد حيث يدور على خمسة أصول يشترك في بعضها مع ما ورد تفصيله عند الرسي . هذهِ الأصول إذ عرفت تحصل معها جملة ما يلزم فيه وهي[3] :

١ - إثبات حدوث العالم .

٢ - إثبات المحدث .

٣ - بيان ما يستحقه من الصفات .

٤ - العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين .

٥ - إثبات وحدانيته .

وسيتكاتف الدليل السمعي (القرآني) مع العقلي الذي هو الأصل عند المعتزلة - على تدعيم هذا الأصل بحجج الاثبات كلها . والمهم هنا هو استطلاع ما أورده المعتزلة من نصوص قرآنية وطريقتهم في توجيهها وسينقسم البحث في تطبيقاتهم على اصل التوحيد على مجموعة امور تنطلق من المعايير السابقة الذكر كالآتي :

---

(١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٨ .
(٢) المصدر السابق نفسه ٩٩ .
(٣) المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٣ .

الوحدانية

من اهم ما يستدل به المعتزلة لاثبات انه تعالى واحد هو دليل (التمانع) والذي يقوم على نفي التعدد إذ انه لو كان مع الله تعالى ثان ، لم يخل من ان يكون غير واحد ، وهذا لا يصح لانه يجب إذا كان قديما ان يكون مثلا له لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفات النفس يوجب التماثل فاذا كان تعالى قادرا بنفسه وجب في الثاني ايضا ان يكون قادرا لنفسه، ولو كان كذلك لوجب إذا اراد احدهما احياء جسم واراد الاخر اماتته ان لا يكون فعل احدهما بالوجود اولى مَن فعل الاخر وهذا يوجب اما ان لا يوجد مرادهما جميعا ، وفي ذلك ايجاب ضعفهما ، او ان يوجد مراد احدهما بدون الآخر وذلك يدل على ضعفه وانه ليس بقديم مع الله فاذا لم يجب ان يكون تعالى الا واحدا[١] .

هذا المعنى يستدلون عليه بالنص القرآني قوله تعالى : { **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** } (الانبياء/٢٢) .

ووجه الاستدلال كما يرى القاضي عبد الجبار في الآية بقوله : (لأنه كان لا يمتنع ان يريد احدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد ، ويريد الآخر ضد ذلك فيقع الفساد ويزول الصلاح)[٢] .

والاستدلال بالسمع هنا يصح في حق من يؤمن بالوحي الذي يرى المعتزلة ان من نصوصه الاخرى الدالة على التمانع[٣] ووحدانيته تعالى : قوله تعالى : { **وما من إله إلا إله واحد** } (المائدة/٧٣) وقوله تعالى : { **قل هو الله احد** } (الاخلاص/١) فثبت بذلك انه (لا يجوز ان يكون مع الله تعالى قديم ثان)[٤] .

---

(١) ينظر المختصر ١٩٩ ، وما اضافه د. محمد عبد الهادي ابو ريدة من شروح وتعليقات لتلامذة القاضي عبد الجبار لشرح الاصول الخمسة على تحقيقه لمخطوطة (ديوان الاصول) لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري وما لخصه ابو ريدة من آراء المعتزلة / ص ٦٢٦ نشر وزارة الثقافة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٨ م وسنشير إلى ذلك دائما بـ : ديوان الاصول وقد جمعنا بين النصين : عن المختصر وديوان الاصول .

(٢) المختصر ١٩٩ .

(٣) ديوان الاصول ٦٢٦ .

(٤) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٤-٤٥ .

ما يتفرع عن اصل التوحيد :

يتفرع عن اصل التوحيد عند المعتزلة مجموعة قضايا تمثل في تفصيلاتها آراء في العقيدة وتتناول مباحث متعددة يتناولها البحث بالتفصيل مركزا على توظيف النصوص القرآنية فيها :

أ - طبيعة استحقاقه تعالى الصفات :

من وجوه التوحيد في نظر المعتزلة انه تعالى واحد في كل وجه ومن مصاديق ذلك أنهم نفوا عنه تعالى صفات زائدة على الذات وقالوا إن صفاته تعالى عين ذاته فهو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة بنفسه، لأنها لو شاركته في القدم لشاركته في الإلوهية.
يعبر القاضي عبد الجبار عن التوحيد في هذا الجانب بقوله (العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به)[1] وحدّه فيما يتعلق بالصفات الأصل فيه ان يعلم: (انه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ، ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف او عجز وانه قادر على جميع أجناس المقدورات)[2] وهي قدرة لنفسه وليست بقدرة ، وفي صفة العلم جملة القول (انه يجب ان يعلم انه تعالى كان عالما فيما لم يزل ولا يجوز خروجه عن هذهِ الصفة بجهل او سهو وانه عالم بجميع المعلومات(كذا)[3] على الوجه الذي يصح ان تعلم عليها)[4] وفي صفة الحياة (جملة القول ان يعلم انه تعالى كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها في حال من الأحوال لا بموت ولا بما يجري مجرى ذلك)[5] وهكذا في صفاته تعالى نجد القاضي عبد الجبار يصور رأي المعتزلة بعينية الصفات للذات فهو عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وحياة وقدرة .. .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ١٢٨ .
(٢) المصدر نفسه ١٥٥ .
(٣) كذا بالنص والصحيح بالمعلومات جميعها
(٤) المصدر نفسه ١٦٠ .
(٥) المصدر نفسه ١٦٦ .

ويرى القاضي عبد الجبار ان هذهِ المسألة ليست مما يستدل عليه بالسمع واصل المعتزلة المنهجي (المعياري) في بناء اصولهم على اسس عقلية يخالف ذلك لهذا فهو حين يرد على المخالفين في قوله في الصفات - وهو هنا هشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ) بانه تعالى يستحق تلك الصفات لمعان محدثة وتعلقه بالسمع فاورد دليلا آيات كريمة (كقوله تعالى : { **وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ** } (محمد/٣١) وحتى إذا دخلت على الفعل المضارع افادت الاستقبال وهذا يدل على انه تعالى حصل عالما بعد إذ لم يكن عالما وقوله تعالى : { **الئن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا** } (الانفال/٦٦) قالوا : فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم فيجب ان يكون عالما بعلم محدث)[1] نلاحظ ان رده يأخذ طريقين[2] :

يتمثل الأول في توضيح الاساس المعياري السابق الاشارة والذي يرتبط بالاصول العقلية للمعتزلة والقائم على عدم جواز الاستدلال بالسمع على مسالة تنبني صحة السمع عليها وذلك (لأن الاستدلال عليها ((بذلك)) يجري مجرى الشيء على نفسه وذلك مما لا يجوز) ولأنه استدلال بالفرع على الأصل .

اما الاخر فهو توجيهه للآيات الكريمة التي احتج بها المخالف بما يؤيد رأيه حيث يقول (ان العلم قد ورد بمعنى المعلوم : يقال جرى هذا بعلمي أي وانا عالم به .. ويقال هذا علم ابي حنيفة وعلم الشافعي ، أي معلومهما ، واذا ثبت هذا فقوله تعالى : { **حتى نعلم المجاهدين منكم** } المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم ، وقوله تعالى { **الئن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا** } أي وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه ...) .

كما يرد من وجه آخر على من يتصور انه تعالى يستحق هذهِ الصفات

---

(١) شرح الاصول الخمسة ١٩٤ .

(٢) المصدر ١٩٤-١٩٥ ، وينظر ديوان الاصول ٥٨٣ .

لمعان قديمة بانه لو كان الامر كذلك (لوجب ان تكون مثلا لله تعالى)[1] وهو هنا يتخذ الطريقين السابقين أنفسهما في الرد ، فالمسألة مما لا يستدل عليه بالسمع اما الآيات التي يستدلون بها[2] كقوله تعالى { **أنزله بعلمه** } (النساء/١٦٦) وقوله تعالى : { **ولا يحيطون بشيء من علمه** } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله تعالى : { **فلنقصَن عليهم بعلم** } (الاعراف/٧) ويستدلون على القدرة بقوله تعالى { **والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون** } (الذاريات/٤٧) أي بقوة وقوله تعالى : { **هو أشد منهم قوة** } (فصلت/١٥) . فيرى ان الاستدلال بالآيات هنا استدلال بالظاهر ولا تعلق لهم به (لأن هذهِ الباءات انما تدخل في الآلة كقولهم : امشي برجلي واجذب بيدي .. وليس العلم بآلة فيما دخل فيه)[3] .

اما إذا عدل عن الظاهر إلى التاويل فليس الخصم اولى منه بذلك ولذا فهو يؤول الآيات بما يوافق أصول المعتزلة (الدلالة العقلية) :

فقوله تعالى : { **انزله بعلمه** } أي وهو عالم به .

وقوله تعالى : { **ولا يحيطون بشيء من علمه** } أي معلوماته .

وأما صفة القدرة واستدلالهم عليها بقوله تعالى : { **هو اشد منهم قوة** } (فصلت/١٥) فيجب ايضا حملهُ على ما يوافق ادلة العقول فمعنى الآية المراد بها (وصف اقتداره وانه اقدر القادرين)[4] .

ب - نفي التشبيه والتجسيم :

يمثل التنزيه المطلق للباري تعالى عن مشابهة المخلوقين والاتصاف بلوازم الجسمية ركيزة اساسية في اصل التوحيد عند المعتزلة وقد اجمعوا على ذلك .

يقول الأشعري واصفا عقيدتهم في التوحيد انهم (اجمعوا على ان الله

---

(١) المصدر نفسه ١٩٧ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢١١ ، ديوان الاصول ٥٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ٢١٢ ، وينظر ايضا ديوان الاصول : ٥٨٣ .

(٤) ينظر تأويله للآيات في شرح الاصول الخمسة ٢١٢ .

واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس : بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذي ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الاماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ...)[1] .

كما نقل الشهرستاني صورة التنزيه المعتزلي عن التشبيه بأنهم اتفقوا على (نفي التشبيه في كل وجه : جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا)[2] .

هذا الموقف التنزيهي يلخصه القاضي عبد الجبار بقوله (وجملة القول في ذلك ان الذي يلزمه (المكلف) ان الله تعالى لم يكن جسما فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ، ولا يجوز ان يكون على هذهِ الصفة بحال من الاحوال)[3] .

والحق ان هذهِ القضية اخذت حيزا واسعا من ساحة الخلاف الفكري بين المذاهب الكلامية الاسلامية . والنقطة المحورية في هذا الخلاف كانت منطلقاتها الرئيسة (الاصول) عقلية إلا ان ترتب الخلاف ظهر اكثر ما يكون جلاء من خلال الموقف من النصوص القرآنية التي جاءت الكثير من ظواهر الآيات فيها بما يتنافى مع لوازم الالوهية وتنزيهها عما لا يليق بالذات المقدسة فالتعارض الحقيقي يبدأ من نقطة الانطلاق في التعامل مع تلك النصوص .

وكان موقف المعتزلة من هذهِ القضية محكوما تماما باصولهم وأسسهم العقلية في التعامل مع عموم قضايا العقيدة فضلا عن التعامل مع النصوص السمعية كمادة لصياغة تلك العقيدة او الاستدلال عليها او رد شبه المخالفين اياها .

---

(١) مقالات الاسلاميين ١ : ٢١٦ .

(٢) الملل والنحل ١ : ٤٥ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ٢١٦ ، ٢٣٠ .

فأصول المعتزلة كما سنرى تعلقت بتثبيت مرجعيات تمثل أصول غير قابلة للاحتمال وتتمثل في ثوابتهم العقلية في اصولهم الخمسة وعدّ ما وافقها من النصوص كله صنواً في الأحكام والاصلانية يصلح للتعرف والاستدلال ويجب المقايسة اليه وتحكيمه على الشق الثاني من تلك النصوص مما يخالف الأصول العقلية ويتقاطع معها وبالتالي يقع حله الأول عندهم في عدّه متشابها فيكون ان تترتب عليه معالجاتهم المنهجية ممثلة في :

١ - عرضه على المحكم لتحديد اطار عام يبعده عما ينفيه المعتزلة كله ويرونه مخالفا .

٢ -عرضه إلى أصولهم العقلية العامة التي تتواءم مع المحكم من الكتاب.

٣ - استفادة مرجعية الأصول المساندة الأخرى في إملاء الفراغات التي ليس للدليل العقلي الخوض فيها - من المعالجات الفنية البحتة - او التي لم يتفرغ النص نفسه لمعالجتها تفصيليا كالضوابط اللغوية والبلاغية .. الخ .

هذهِ الأمور الثلاثة مما يقع ضمن إطار التأويل لدفع التعارض بين النص والأصول فكان هذا هو طريق المعتزلة في التعامل مع تلك الآيات المتشابهة وخصوصا ما استلزم منها في ظاهره الوقوع في مغبة التجسيم والتشبيه واهم تلك النصوص ما ورد فيه ذكر صفات خبرية كالوجه واليد والساق والاستواء على العرش والجنب والبعد والقرب والمجيء .. الى غير ذلك حيث نلاحظ هنا ان منهج المعتزلة تجاه هذهِ الآيات تمثل في انهم (اوجبوا تأويل الآيات المتشابهة وسموا ذلك النمط توحيدا)[١] كما يعبر الشهرستاني. فهم جميعا يؤولون كل آية توهم تشبيه الباريِ ويحتكمون فيها إلى قوله تعالى : { **ليس كمثله شيء** } (الشورى/ ١١) . لأنها تشبهه بالحوادث او تنسب اليه ما يصوره جسما ويردون بأدلة العقل والنقل اقوال المشبهة والمجسمة ، وللنص القرآني ظهور واضح في هذا الرد الذي ينطلق من نفي لوازم الجسمية عنه تعالى لانه لو كان جسما لوجب ان لا يخلو من دلائل الحدوث كالقرب والبعد ، والاجتماع والافتراق ، وكان يجب ان يكون محدثا كهذه الاجسام وايضا فكان يجب ان يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الاجسام إلى ذلك)[٢] ، ومن النماذج على تأويل الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية :

---

(١) الملل والنحل ١ : ٤٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٥ .

صفة الوجه

ينقل الأشعري عنهم موقفا اتفاقيا على قولين[1] :

الأول : لأبي الهذيل العلاف (ت بعد ٢٢٦ هـ) وهو : ان وجه الله هو الله .

الثاني : يستند إلى الآية { **ويبقى وجه ربك** } (الرحمن/٢٧) .

وممن يمثله النظام (ت بين ٢٢١-٢٣١ هـ)[2] ويرى ان معنى الآية : ويبقى ربك ، من غير ان يكون يثبت وجها يقال انه هو الله او لا يقال ذلك فيه .

ولا شك في ان القولين عموما يتوافقان مع التنزيه ولا يشيران إلى إثبات الوجه بالمعنى الظاهري .

وكان القاضي عبد الجبار اكثر وضوحا في ربط الآية بأصل التوحيد القائم على نفي التشبيه وان توصل إلى المعنى نفسه الذي للآية ، فالآية لا تدل على إثبات وجه له ، تعالى عن قولهم ((المجسمة)) وسنده في ذلك اللغة العربية (لغة النص) واستعمالاتها للفظ الوجه ذلك ان الوجه فيها (قد يراد به ذات الشيء ، وعلى هذا تقول العرب : هذا وجه الرأي ، ووجه الامر ، ووجه الطريق ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك في ان المراد به نفسه ، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب ما يستعمل فيه ، فإذا صح ذلك وجب ان يكون المراد : ويبقى ربك)[3] .

وفي قوله تعالى { **كل شيء هالك إلا وجهه** } (القصص/٨٨) .

نجد القاضي يستحضر تفاصيل الأسس اللغوية نفسها في استعمال لفظ الوجه معتمدا عليها في رد استدلال المجسمة بالآية إذ يرى ان المراد بها : (كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة ، يقال : وجه الثوب جيد ، أي ذاته جيدة)[4] .

---

(١) ظ مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ٢٢٨ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٣٧-٦٣٨ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ٢٢٧ .

صفة العين

يجمع المعتزلة على انكار العين لله تعالى وينقسمون على فرقتين في طبيعة حيثية هذا الانكار فمنهم من انكر اصلا ان يقال : انه ذو عين وان له عينين ومنهم من قال بالعين وانه تعالى اراد بها العلم ، وانه عالم ، وتأول قوله تعالى : { **ولتصنع على عيني** } (طه/٣٩) أي بعلمي[١] .

وهذا ما يؤيده القاضي عبد الجبار فهو حين يرد على المجسمة استدلالاهم بالآية وقولهم : انه تعالى اثبت لنفسه فيها : العين ، وذو العين لا يكون إلا جسما ، يرى ان الأصل في لفظ العين في اللغة ان تكون بمعنى العلم ، يقال : جرى هذا بعيني أي بعلمي وهو يؤكد ضرورة هذا التأويل في اللفظ هنا وإلا استلزم تعدد الاعين حسب دلالة ظاهر آية اخرى يقول (ولولا ما ذكرناه وإلا لزم ان يكون لله تعالى عيون كثيرة لانه قال : { بأعيننا } والمعلوم خلاف ذلك)[٢] فهذه الآية الثانية قوله تعالى : { **وتجري بأعيننا** } (القمر/١٤) تقتضي التعدد ويرى ان تأويلها يكون ايضا على ان المراد بالعين فيها هو العلم حيث قال : (انها تجري ونحن عالمون بها ، فكنى بالأعين عن علمه بأحوالها . كما يقال : هذا بمرأى من فلان ومسمع ، ويقال لفلان عين ، إذا تحسس الخبر ليعرف ..)[٣] . فلا بد مع الآية الثانية من مخالفة الظاهر إذ ان (حمله على ظاهره يمتنع لأنه يوجب ان لله عيونا كثيرة ، لا عينين)[٤] . ومثل هذا يقوله مع الآية الاخرى التي ذكرت العين فيها بالجمع وهو يلزم في تأويله إياها من استند إلى الظاهر من المجسمة فالآية لا تدل على ما يقولون لأن ذلك يقتضي ان يكون له اعينا وذلك يبطل قولهم : (لأن من يصرح بالجسم منهم ، وباثبات الجوارح ، يثبته كمثل صورة آدم ، ولا يثبت له إلا عينين)[٥] ثم ينتهي إلى تأويل الآية على مسلكه مع الآيات المشابهة إذ يوجب (ان يكون المراد بذلك :

---

(١) ظ الأشعري : مقالات الاسلاميين ١ : ٢٤٨ .
(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٢٧ .
(٣) المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٨ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) متشابه القرآن ٢ : ٦٣١ .

اثباته عالما بجميع ما يحصل من العباد ، وهذا كما يقال ان هذا الشيء وقع بمرأى مني ومسمع)[1] وهكذا نجد ان صفة العين منسوبة لله تعالى اينما وردت فتأويلها عندهم : العلم بالمضاف اليها وهو معروف في كلام العرب[2] .

صفة اليد

اجمعت المعتزلة فيما ينقل الأشعري على موقفين تجاه صفة اليد[3] :

الأول : ينكر مطلقا ان يقال لله يدان .

الثاني : ومنهم من زعم ان لله يدا ، وان له يدين وذهب في معنى ذلك إلى ان اليد نعمة ..

ولا شك في ان الموقفين لا يختلفان عن بعضهما لمن تصور مسلك المعتزلة المنهجي تجاه المتشابه من الآيات ، إذ ان الفريق الأول لا يكفيه مجرد الانكار لليد فلا بد له من معالجة ظواهر النصوص القرآنية التي تنسبها له تعالى ، أي لا بد من التأويل وهو الذي عليه الموقف الثاني .

فينتج انهم جميعا ينكرون اليد مطلقا ولابد لهم من معالجة النصوص فهم فريق واحد غاية الأمر ان الأول ربما لم يتصد لعملية التأويل فعلا وان اعترف بضرورتها .

وهذا ما ينطبق على الصفات الاخرى ايضا كما سنلاحظ ونلاحظ مثلا ان المعتزلة منذ بداياتهم يؤولون اليد النعمة كما عليه النظام[4] كما يؤولونها بمعان اخرى بحسب السياق الذي ترد فيه .

فالقاسم الرسي مثلا يؤول اليد في قوله تعالى : { **خلقت بيدي** } ان معناها بقدرتي وعلمي ، يريد اني على ذلك قادر وبه عالم توليت ذلك بنفسي ، لا شريك لي في تدبيري وصنعي : لا ان قدرتي وعلمي ونفسي

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) ظ النيسابوري : ديوان الاصول ٥٩٩ .

(٣) ظ مقالات الاسلاميين ١ : ٢٤٨ .

(٤) المصدر نفسه ١ : ٢٢٨ ، ٢٦٦ .

غيري)[1] .وهو يستفيد من السياق الذي وردت فيه اللفظة حيث قال تعالى : { **قال يا إبليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيديّ أستكبرت أم كنت من العالين** } (سورة ص/٧٥) .

في تفسيرها بآيات اخرى اتحدت معها في الموضوع مما يقع في باب تفسير القرآن بالقرآن حيث قال : (وقد بين معنى هذهِ الآية في آية اخرى فقال : { **ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون** } (آل عمران/٥٩) وقال جل ثناؤه { **انما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون** } (النحل/٤٠) يريد إذا كوّنا شيئاً كان)[2] .

ويؤول اليد بالنعمة في قوله تعالى : { **بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء** } (المائدة/٦٤) . حيث يقول : (وتأويل ذلك عند اهل العلم : بل نعمتاه مبسوطتان على خلقه : رزق موسع ، ورزق مضيق ينفق كيف يشاء أي يفعل لذلك ما هو اصلح لعباده)[3] . ويتضح من ذلك ان التثنية كما يرى عائدة إلى نوع الرزق من حيث التوسعة والتضييق الا ان القاضي عبد الجبار الذي تأول اليد في الآية بالنعمة ايضا يرجع التثنية فيها إلى نوع النعمة من حيث صلتها بعمل العبد إذ يرى انه تعالى اراد : (نعم الدنيا والدين)[4] ثم وافق تأويل القاسم الرسي بالرزق بقوله : ان ذلك جاء (إبطالا لقول اليهود : ان يده مغلولة ، لانهم ارادوا انه بخيل يقتّر الارزاق على خلقه ، ويبين ذلك انه تعالى شبه بقوله { **لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا** } (الاسراء/٢٩) وانما اراد ان انفق قصدا لا اسرافا ولا اقتاراً)[5] .

---

(١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ١٠٧ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) المختصر ١٨٨ .
(٥) المصدر نفسه .

وهو في هذا التاويل انما ينطلق من أصول المجاز في الاستعمال لليد بمعنى النعمة كما يقال لفلان علي يد ، واياد[1] .

ويؤول القاسم الرسي اليد بمعنى الاضافة للقدرة والملك ففي قوله تعالى : **{ تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير }** (الملك/١) يرى انه يعني : له الملك ويستند إلى لغة العرب حيث يقولون : الملك بيد فلان ، وقد قبض فلان الملك والارض ، وذلك في قبضته وبيمينه ، يعنون : في قدرته وملكه ، كذلك السموات والارض وما بينهما وما فيهما في قبضة الله وبيمينه يعني في قدرته وملكوته وسلطانه اليوم ويوم القيامة وفي كل وقت)[2] .

ويؤوّل القاضي عبد الجبار اليد في قوله تعالى : **{ يد الله فوق ايديهم }** (الفتح/١٠) بما يبعد ما تراه فيها المشبهة من خلال ما يلزم عنها إذ يرى انه : (لا يصح تعلق المشبهة به في إثبات اليد لله تعالى ، وذلك ان ظاهره يوجب جواز المصافحة عليه وجواز اليمين على يده ، حتّى يصح فيه معنى الفوق ، وقد علمنا ان القوم لا يجوزون ذلك)[3] ويرى ان المراد بها القوة والقدرة فهو ينفي ايضا تفسير الفوقية هنا بالمكان انطلاقا من ظاهر النص حيث يقول (ولا يكون في وصفه - تعالى - بإن يده فوق ايديهم ، على معنى المكان على هذا الوجه فائدة لأن الضعيف قد تكون يده فوق يد القوي . فالمراد بالآية إذا علمنا المقصد انه اقوى فيهم واقدر)[4] .

ومما يقع تحت صفة اليد ايضا نسبة (اليمين) و(القبضة) له تعالى وذلك في قوله تعالى : **{ وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون }** (الزمر/٦٧) حيث يؤول القاضي عبد الجبار ذلك بانه جاء على سبيل التمدح والمبالغة فلا يصح تعلق المشبهة بالآية ان له تعالى يمينا

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) اصول العدل والتوحيد ١٠٧ .
(٣) متشابه القرآن ٢: ٦٢٠ .
(٤) المصدر نفسه .

ولا كفا وسنده في ذلك لغوي (لأن التعارف في اللغة ان التمدح بما يجري هذا المجرى انما يريد به الملك والاقتدار ليصح فيه التمدح ... وانما ارادوا بذلك المبالغة في كونه مالكا لأن حظ اليمين في هذا الوجه اقوى منه في حظ الشمال .. وكذلك فانما يراد بان الشيء في قبضة فلان ، انه يصرّفه كيف اراد ، وانه مستجيب له فيما شاء ، فلما كانت الارض هذهِ حالها مع الله تعالى وكذلك السموات ، جاز ان يتمدح بانها في قبضته وان السموات مطويات بيمينه)[1] .

صفة الساق

ففي قوله تعالى : { **يوم يكشف عن ساق** } (القلم/٤٢) نجد ان القاضي عبد الجبار يؤول الآية انطلاقا من استعمالات اللغة العربية حيث يرى إن معنى الساق هنا الشدة والمراد بالآية شدة أهوال يوم القيامة كما يقال كشفت الحرب لنا عن ساقها)[2] .

ويرى إن هذهِ الآية لا مجال لتعلق المشبهة بها على رأيهم لا سيّما إن الظاهر لا يساعد على هذا التعلق إذ انه (ليس في الظاهر إضافة الساق إلى من هوله ، لو كان المراد بالساق الجارحة، فمن أين إن المراد إثباته لله تعالى عنه؟)[3] .

صفة الجنب

ففي قوله تعالى: {. **او تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله** } (الزمر/٥٦) . نجد ان القاضي يؤولها استنادا إلى قوانين اللغة واساليب التعبير فيها ليبعد استدلال المشبهة بها اذ يرى انها : (لا تدل على ان لله جنبا على ما تقوله المشبهة وذلك ان هذهِ اللفظة إذا ذكرت مع الفعل الذي يفعل للغير او لأجل الغير وينتهي إلى ان المراد به الذات وهو الذي يستند في هذا إلى ما يعقل فيه الكلام عند العارفين به فيقول (وهو الذي يعقل من قول القائل : احتملت هذا في جنب فلان ، وليت المال في جنب فلان . فانما اراد الله تعالى : على ما فرطت في

(١) المصدر نفسه ٢: ٥٩٨ .
(٢) المختصر ١٨٧ ، متشابه القرآن ٢: ٦٦٣ .
(٣) ظ المصدران والصفحات انفسها .

ذات الله . ومتى لم يحمل على هذا الوجه لم يفد البتة)[1]. ومن المعتزلة من تأول الجنب هنا بالامر فمعنى الآية ما فرطت في امر الله[2] .

نسبة لوازم الانتقال والحركة كالمجيء والاتيان

فالمجيء كقوله تعالى : { **جاء ربك والملك صفا صفا** } (الفجر/٢٢) .
حيث يؤول القاسم الرسي الآية على اساس نفي كل ما يوهم الانتقال والمكان وكون المجيء هنا بمعنى المجيء لآيات الله فمعنى الآية معه : جاء الله ، جل ثناؤه ، بآياته العظام في مشاهد القيامة وجاء بتلك الزلازل والأهوال، وجاء بالملائكة الكرام فتجلت ((فانجلت)) الظلم وانكشفت عن المرتابين البهم وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون)[3] فكأنه يريد تقدير محذوف بين اللفظ الموجب ظاهره للتجسيم ولفظ الجلالة .

وهذا مسلك القاضي عبد الجبار نفسه إذ يرى ان هناك محذوفا وان يبعد مع تقديره ما تعلق به المشبهة في انه تعالى يجيء ويذهب لأنه لو كان كذلك لكان محدثا مدبّرا مصورا فالمراد بالآية مع هذا التقدير للمحذوف (جاء امر ربك او متحملو امر ربك للمحاسبة والفصل)[4] وسنده هنا الاستعمال اللغوي فيما يقال : (عند التنازع في الامر الذي يرجع فيه إلى بعض الكذب : إذا جاء الشافعي فقد كفانا ويراد بذلك كتابه)[5] .
وكذلك في قوله تعالى : { **فأتى الله بنيانهم من القواعد** } (النحل/٢٦) .
وقوله { **فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا** } (الحشر/٢) .
حيث يسلك المعتزلة - والرسي هنا - المسلك السابق نفسه في التأويل بتقدير محذوف حيث يكون المراد بهذه الآيات وامثالها في المعنى انه تعالى (اتاهم بعذابه وامره ، ليس انه اتاهم بنفسه زائلا ، وكان في مكان فكان عنه منتقلا ، ولذلك يقول القائل للرجل إذا جاء بامر عجيب : لقد اتيت بأمر عظيم)[6] .

---

(١) المصدر نفسه ٢ : ٥٩٧ .
(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٦ .
(٣) اصول العدل والتوحيد ١٠٨ .
(٤) متشابه القرآن ٢ : ٦٨٩ وينظر ايضا المختصر ١٨٨ .
(٥) المصدر نفسه .
(٦) المختصر ١٠٨ ، ١٠٩ .

الاستواء

مما ترتب عن اصل التوحيد ايضا تنزيهه تعالى عن الاستواء الذي يستلزم الجسمية . ونلاحظ هنا ان اغلب متكلمي الاسلام قد تأولوا هذا المعنى لله تعالى ونفوا لوازمه المؤدية للتشبيه ، كما نلاحظ انهم تطابقوا تقريبا في تأويلهم له بمعنى الاستيلاء كما كانت مرجعيتهم الأولى في تأويل الآية وهي اللغة واحدة وخصوصا ما جاءوا به من شواهد تدلل على المعنى الذي يرونه للاستواء .

من اول الاشارات التطبيقية لتأويل الايات التي ورد فيها الاستواء ما يرد عن ابي علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) حيث يستند إلى اللغة وقوانينها في توجيه المعنى في الآية إذ يرى ان الاستواء في قوله تعالى : { **هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى إلى السماء** } (سورة البقرة/٢٩) يعني : القصد فيكون معنى الآية : ثم قصد لخلق السماء ، واراد ذلك ، ولذلك عداه بـ (إلى) ولا يكاد يعدى بـ (الى) ذلك إذا اريد به الاستواء على المكان)[١] . ونفي المكان عن الباري بما يقتضيه تنزيهه عن الجسمية هو الحيثية الرئيسة في تأويل القاضي عبد الجبار للاستواء حيث بنى استدلاله على نفي الجسمية التي يقتضيها ظاهر قوله تعالى : { **الرحمن على العرش استوى** } (طه/٥) على :

اولا : تحكيم الأسس العقلية (الأصول) في كون هذهِ المسألة مما لا يجوز الاستدلال عليه بالسمع لان صحة السمع موقوفة عليه .

ثانيا : بتأويل الآية وفقا لقوانين اللغة واستعمالات العرب فقال عن الاستواء فيها انه بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة)[٢] وبذلك رد استدلال المجسمة بالآية على شبهتهم بان الاستواء بمعنى القيام والانتصاب وهي من صفات الاجسام فيجب كونه جسما[٣] .

ونجد التأويل الذي ينقله د. عبد الهادي ابو ريدة عن المعتزلة في تحقيقه ديوان الأصول للنيسابوري يتطابق مع هذا التأويل الوارد عن

---

(١) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ١ : ٧٤ .
(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٢٦ .
(٣) المصدر نفسه .

القاضي ويبدو انه من آرائه وموارد التطابق ان الاستدلال بني على الاصلين المذكورين انفسهما:حيث لم يجوز الاستدلال بالسمع لانه استدلال بالفرع على الأصل .

وفي الثاني انه اول الآية بتأويل القاضي عبد الجبار نفسه فالمراد بالعرش هو الملك والمراد بالاستواء هو الاستيلاء والغلبة وانما خص العرش بالذكر لعظمته وزاد هنا اصلا ثالثًا للاستدلال يتعلق بلوازم الالوهية بطريقة يتحاشى معها المحذور الوارد في الاستدلال الأول وهو الاستدلال بالفرع على الأصل حيث يرى ان نفي الجسمية هنا ضرورة لا مجال للتغاضي عنها إذ يلزم من انه لو فرض ان الله تعالى جسم ، لكان جسما حيا مختصا ببنية مخصوصة وبتأليف وتركيب من لحم ودم ورطوبة .. فكان محدثا ، ومن كان كذلك لم يستحق الالوهية ، فلا يصح الاستدلال بقوله)[1] .

ونلاحظ ان هذا الاستدلال الاخير متفرع عن الاستدلال الأول .

وفي قوله تعالى : { **ثم استوى على العرش** } (الرعد/٢) .

يكتفي القاضي عبد الجبار باستحضار مرجعية اللغة وقوانينها في كشف دلالات اللفظ بما يحقق التنزيه المطلق إذ يرى ان معنى الآية : (انه استوى واقتدر وملك ، ولم يرد تعالى بذلك انه تمكن على العرش جالسا ، وهذا كما يقال في اللغة استوى البلد للامير او استوت هذهِ المملكة لفلان ، وقال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق	**من غير سيف ودم مهراق**

ولم يرد جلوسه او انما اراد استيلاءه واستعلاءه)[2] وليؤكد تأويله يدخل عنصرا جديدا يستحضر أصول اللغة إذ انه لولا ان يكون تأويله هو معنى الآية لما تحقق معنى التمدح الذي قصدت اليه (لأن كلا يصح ان يجلس على سريره وعلى مكانه ، وانما خص العرش بالذكر لأنه اعظم خلقه ، فنبه به على انه على غيره اشد اقتدارا ، كما قال : { **رب العرش**

(١) ديوان الاصول ٥٩٨ .

(٢) المختصر ١٨٦ .

العظيم } (التوبة/١٢٩) ونبه بذلك على انه بأن يكون ربا لغيره أولى)[1] .

ونجد في استدلالات القاضي عبد الجبار على هذهِ المسألة مصداقا للمنهج المعتزلي العقلي الذي يوظف الأصول المساندة لخدمة طروحاته . فانه يمكن إن ينتزع من تعامل القاضي - الذي سبق إيراده - مع الآية جملة أمور :

١ - انه يفعّل الأسس العقلية في التعامل مع النص القرآني من خلال استدعائها للحكم في هذهِ القضية وتأكيد حاكميتها على النصوص .

٢ - انه يؤكد توزيع الاختصاصات بين المرجعيات حين يرفض الاستدلال بالسمع على المسألة لأنها محكومة بأنها من الأصول والسمع فرع فلا يجوز تحكيمه في مثلها .

٣ - نقل مرجعية الكشف عن الدلالات التي يحملها النص بما يجعلها تتوافق مع أصول الاعتزال إلى مرجعية ثالثة لتأكيد مشروعية التأويل العقلي وتحكيم أسسه إذ يجعل للغة الكلمة الفصل في هذهِ المسألة .

متفرقات

كما نجد العديد من التأويلات لنصوص قرآنية عديدة ورد في ظاهرها ما يلزم عنه التشبيه او التجسيم ونسبة ما لا يليق بواجب الوجود تعالى ومن الامثلة على ذلك ما جاء من تاويل المعتزلة لمسائل يتناولها البحث باختصار بعد ان تبينت بعض الأسس العامة لمنهج التأويل عندهم من خلال ما مر وستكتمل بما سيأتي لاحقا . ومن الامثلة على بعض تلك المسائل :

١ - وصفه تعالى بالنور : ففي قوله تعالى : { **الله نور السموات والأرض** } (النور/٣٥) . يتعلق الثنوية بالآية ويزعمون انها دالة على انه تعالى نور مستندين إلى الظاهر . ولكن المعتزلة يرفضون هذا الاستدلال بدفعهم الأخذ بدلالة الظاهر لأنه يستلزم مخالفة الأصول ويرد دليلهم على رد الاستدلال بالآية إلى شقين :

---

(١) المختصر ١٨٦ وينظر ايضا متشابه القرآن ٢ : ٤٠٣ .

١ ـ رفض ما يلزم عنه لأن النور لا بد من ان يكون جسما ، والجسم يكون محدثا ، وصانع العالم لا يجوز ان يكون محدثا

٢ ـ تأويل الآية بما يؤكد نتيجة المقدمات السابقة على ان المراد بها : الله منوّر السموات والارض ، سمى الفاعل باسم الفعل وهذا كقول العرب : فلان صوم وفطر ورضى وعدل .

ثم يستندون بعد مرجعية اللغة هذهِ إلى دلالة الآية نفسها في السياق إذ يرون ان ما يدل على صحة هذا التأويل (قوله تعالى من بعد : { **مثل نوره كمشكاة** } فلو كان الله تعالى نورا لما جاز ان يضيف النور إلى نفسه ، لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه[1] .

٢ ـ العندية مضافة اليه تعالى : ففي قوله تعالى : { **ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون** } (آل عمران/٦٩) . يشتبه المجسمة انها دالة على المكان .

ويرد ابو علي الجبائي ذلك ويفسر الآية على العلم فالمراد بها عنده (انهم احياء في معلومه ((تعالى)) كما يقول احدنا لصاحبه لا تظنن ان الامر كما تقوله بل هو كذا وكذا عندي وعند الله وانما يعني بذلك انه كذلك في معلومه وهذا هو ظاهر الكلام فلا تعلق لهم به)[2] فهو هنا يشير إلى ان الآية لا تقتضي تأويلا وان ظاهرها كاف في دفع تعلق المجسمة بها .

٣ ـ الصعود مضافاً اليه تعالى : في قوله تعالى : { **اليه يصعد الكلم الطيب** } (فاطر/١٠) يؤول القاضي عبد الجبار الآية على ان المراد بها انفراده تعالى بالحاكمية فمعناها (انه ((= العمل)) يرتفع

---

(١) ظ ديوان الاصول ٦٣٤ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار متشابه القران ١ : ١٧٢ .

إلى حيث لا حكام سواه ، كما يقال في الحادثة ارتفع امرها إلى الامير ، إذا صار لا يحكم فيها سواه)[1] .

٤ - **كونه في مكان :** ففي قوله تعالى { **وهو الله في السموات وفي الارض** } (الانعام/٣) يزول الآية على ان المراد[2] : انه عالم بهما ، محافظ عليهما ، عن التغير والزوال مدبر لهما ويستدل على صحة هذا التأويل بسياق الآية نفسها في قوله تعالى { **يعلم سركم وجهركم** } بعدها .

وفي قوله تعالى { **أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض** } (الملك/١٦) .

يرى القاضي عبد الجبار ان تأويل الآية بتعلق المكانية بالسماء وليس بالله تعالى فمعناها (ان في السماء نقماته وضروب عقابه ، لان عادته ان ينزلها من هناك ثم يستدل بسياق الآية على صحة ذلك بقوله تعالى { **ان يخسف بكم الارض** } فنبه به على ذلك)[3] .

ج - الرؤيـــة

يكاد موقف المعتزلة في الرؤية وانكارها يمثل في منهجهم اصلا من الأصول قائما بنفسه[4] يمكن زيادته على الى اصولهم لولا تحديدهم لها بهذه الخمسة بحيث ينضوي ضمن اصل التوحيد ويقع في اطار تنزيهه تعالى عن التشبيه والتجسيم .
والمعتزلة مجمعون على انه سبحانه لا يرى بالابصار ولكنهم اختلفوا - كما ينقل الأشعري - في الرؤية القلبية فقال ابو الهذيل واكثر المعتزلة

---

(١) المختصر ١٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ١٨٧ . .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) كما يستفيد ذلك د. علي سامي النشار ظ : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ : ٣٣٠ .

نرى الله بقلوبنا ، وحتى هذهِ الرؤية ، محكومة عندهم بالتأويل ، اذ أن معناها انا نعلمه بقلوبنا . وانكر اخرون هذهِ الرؤية[1] .

بل أنكر البصريون اصل تأويل الرؤية بمعنى العلم في قوله تعالى { ربي ارني أنظر اليك } (الاعراف/١٤٣) لأن ذلك (يتيح للمخالفين ثغرة ينفذون منها إلى مهاجمة الفكر المعتزلي القائم على نفي الرؤية تماما حتى ولو على سبيل العلم)[2] ووصل ذلك النفي حدا قال معه بعضهم بتكفير من يقول بجوازها من المخالفين بل بكفر من يشك في كفر القائل بها وقال آخرون بعدم التكفير وعلة ذلك (ان الجهل بانه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلا بنفسه ولا بشيء من صفاته[3] .

وتشديدهم النكير على القول بالرؤية عليه - سبحانه وتعالى - يعود إلى ما يترتب عليها من لوازم تؤدي إلى عدّه - تعالى - جسما او متحيزا حيث الرؤية من صفات الاجسام وكذلك لأنها تقتضي المقابلة - وهذا اهم ادلتهم العقلية في نفيها - لوجود الشيء المرئي في جهة مقابلة للرائي وذلك محال في حقه تعالى[4] . وصورة الرؤية المرفوضة وحدودها كما يرى القاضي : أنه تعالى لا يرى بالابصار لا في دار الدنيا ولا في دار الآخرة مع جواز الرؤية بالمعرفة والعلم عليه . فنحن لا نراه الآن ، ولو افترضنا رؤيته لوجب ان نعلمه ، لأن من حق ما نراه ان نعلمه على ما هو به ولما كنا نفتقد العلم الضروري به ، تعين انه ليس بمرئي لنا الآن[5] .

ويقيم القاضي دليله العقلي في نفيها عنه تعالى في الآخرة على جوانب علمية تتعلق بطبيعة الأبصار وما يلزم لتحققه إذ يرى ان الرؤية (تعني اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ويشترط في مثل هذا الاتصال

---

(١) ظ : مقالات الاسلاميين ١ : ٢١٨ (بتصرف) وينظر القاضي عبد الجبار : المختصر ١٩٠ .

(٢) د. عبد الستار الرواي : ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٢٥٦ منشورات وزارة الثقافة والاعلام بغداد ١٩٨٢ ط ١ .

(٣) ظ القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ٢٧٦ ، الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٣٧ (بتصرف) .

(٤) ظ : الخياط : الانتصار ٦٧ ، ٦٨ ط ١ مصر ١٩٢٥ ، القاضي عبد الجبار المختصر ١٩١ ، شرح الاصول الخمسة ١٩١ (بتصرف) .

(٥) ظ المختصر : ١٩٠ ، متشابه القرآن ١ : ١٤٠ ، المغني (الرؤية) ٤ : ٩٩ .

تعين القوام المادي لها)[1] وهذا ما يوقع في التجسيم الذي يتعارض مع كونه تعالى منزها مطلقا عندهم .

وعلى الرغم من ان مسألة الرؤية ، من تعلقات اصل التوحيد وبالتالي لا يصح الاستدلال على الأصل بالفرع كما هو مسلكهم إلا انهم في مسألة الرؤية تحديداً يرون جواز الاستدلال بالسمع على نفيها وذلك لأن صحة السمع لا تترتب عليها فيمكن معرفة صحة السمع مع الشك في ان الله تعالى يرى او لا يرى ، والدليل على ذلك في رأيهم ان معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وحكمته ... ذلك كله يمكن اثباته مع عدم القطع بأن الله يرى او لا يرى ولذلك نجدهم يستدلون بالادلة السمعية – فضلاً عن العقلية - على نفيها وقد مارسوا عملية التأويل لكل النصوص التي تخالف هذا النفي كما استدلوا بآيات عديدة لاثبات رأيهم فيها ويمكن تناول بعض تطبيقاتهم في فهم الآيات في هذهِ المسألة من خلال استعراض بعضها كالآتي :

١- قوله تعالى{**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** } (الانعام/١٠٣) وهم يعدون هذهِ الآية محكمة[2] فيستدلون بظاهرها من دون الحاجة إلى التأويل وبأنها جاءت لتوصل وتؤسس للموقف من الرؤية ولتنفيها مطلقا وبأنها تكفي حجة على ذلك لما تضمنته من مجموعة من الدلالات تتبين خلال استعراض فهمهم إياها . ودلالة الآية بظاهرها على نفي الرؤية جاءت مواءمة لأسس التأويل وضوابطه الذي يجب ان لا يلجأ اليه وان يبقى في فهم الدلالة على الظاهر ما دام الحمل على الظاهر اولى من الصرف إلى المجاز وتأويلها[3] .

ويقوم فهم المعتزلة للآية والاستدلال بها على نفي الرؤية على جملة امور كالاتي :

أ - معنى الادراك : اذ انه متى قرن البصر به لا يعرف في اللغة ان يراد به الرؤية بالبصر وان الرؤية بالبصر والادراك بالبصر متساويان ولذلك

---

(١) المغني ٤ : ٦٢ .

(٢)القاضي عبد الجبار متشابه القرآن ٢ : ٦٧٣،٦٧٤ حيث يحكم الآية ويستحضر كونها اصلا يرد اليها باقي الآيات ويقايس عليها دلالات تلك الآيات ، وينظر ايضا المختصر ١٩٠-١٩١ ، ديوان الاصول ٦٠٣ .

(٣) ينظر النقطة (٥) من اسس المنهج العقلي عند المعتزلة .

يجريان في النفي والاثبات على حد واحد والآية تنفي الادراك مطلقا فيجب ان نقطع بانه تعالى لا يرى بالابصار[1] .

ب - ان هذا النفي للادراك بالبصر جاء (تمدحا راجعا إلى ذاته ((تعالى)) وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته كان اثباته نقصا ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الاحوال[2] وهم يستدلون بالاجماع على وقوع هذا المدح بنفي الرؤية ويردون على من اعترض : بأن لا مدح في الآية بدليل ان المعدومات لا ترى وان كثيرا من الموجودات ايضا لا ترى ، بقولهم : ان المدح جاء في : نفي ادراك الابصار له ، وبأنه لا تأخذه سنة ولا نوم يقترن بالقول بانه الحي القيوم)[3] .

ج - وقد يعترض معترض بثبوت الرؤية المستند إلى ظاهر الآية : بأن الله يدرك الابصار ، فهو اذن مبصر ، فيجب ان يرى نفسه ، وكل من قال بانه يرى نفسه قال بأنه يراه غيره[4] .

ثم يكملون رد الاعتراض حتى مع التسليم بالظاهر وانه تعالى : { **يدرك الابصار** } بان المقصود هو : الرؤية بالابصار والله يدرك ويبصر لا ببصر كبصرنا وعلى هذا لا يمكن ان تنسب اليه الرؤية ولا يدخل تحت حكم الادراك الذي من نوع ادراكنا)[5] .

٢- قوله تعالى : { **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** } (القيامة/٢٢) يستدل مثبتو الرؤية بهذه الآية على رأيهم مستندين إلى ظاهرها ويقوم استدلالهم بها على اساس انها خاص في نسبتها إلى قوله تعالى { **لا تدركه الابصار** } على اساس انه عام ثم بنوا العام على الخاص فانتهوا إلى ان نفي الرؤية بقوله تعالى : { **لا تدركه الابصار** } خاص

---

(١) ظ متشابه القرآن ١ : ٢٥٥ ، ٢ : ٦٧٤ ، المختصر ١٩٠ ، وينظر ايضا ديوان الاصول : ٦٠١ .
(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٣٣ ، متشابه القرآن ١ : ٢٥٥ .
(٣) ديوان الاصول : ٦٠٢ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) المصدر نفسه .

بدار الدنيا وقوله تعالى : { **إلى ربها ناظرة** } خاص بالآخرة[1] ويقوم رد المعتزلة على هذا الاستدلال على مجموعة امور يصورها لنا القاضي عبد الجبار[2] :

أ - ان الآية في سياقها لم تحدد (النظر) بالبصر فلم تقل (ناظرة بالبصر) .

ب - ان النظر يحتمل عدة معان بأن يكون الناظر (مفكرا ، ومنتظرا للرحمة وطالبا للرؤية فهو محتمل إذا ولا يترك به ما لا يحتمل) .

ج - ان تأويل النظر في الآية بمعنى الانتظار فمعناها : منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة[3] .

ويجد القاضي عبد الجبار لتأويله هذا مستندا في الروايات عن الإمام امير المؤمنين علي بن ابي طالب (عليه السلام) وابن عباس وغيرهما من الصحابة والتابعين)[4] .

هـ - استبعاد ان يكون النظر في اللغة هو الرؤية لأن النظر عبارة عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته ، اما الرؤية فهي ادراكنا للمرئي كنتيجة لاتجاه الحاسة نحوه لا يتحتم ان يكون النظر مؤديا إلى الرؤية فالانسان قد ينظر ولا يرى[5] .

وهم يستشهدون على هذا التحديد بمرجعية اللغة من خلال خزينها فيأتون بالعديد من الشواهد في إثبات ان النظر ليس هو الرؤية مثل قول القائل : نظرت إلى الهلال فلم اره ... وقوله : نظرت حتى رأيت ... وقوله : نظرت فرأيت ، وهذا كله دال على التمايز بين النظر والرؤية .

كما ان من عادة العرب ان ينوعوا في النظر فيقولون : نظر نظر راض ، ونظر نظر غضبان ونظر نظر شزر فلو كان النظر هو الرؤية لكانوا ينوعون الرؤية كما ينوعون النظر[6] .

---

(١) المصدر نفسه : ٣-٦ .
(٢) المختصر : ١٩٠ .
(٣) وهذا رأي القاسم الرسي في تأويل الآية ينظر اصول العدل والتوحيد ١٠٥ .
(٤) المختصر : ١٩١ .
(٥) ظ ديوان الاصول : ٦٠٤ .
(٦) المصدر نفسه : ٦٠٣ .

وهم في مجال نفيهم المطلق للرؤية بانه حال من الاحوال يرفضون الكثير من الافتراضات بحصولها باعتبارات اخرى لا نخوض في تفصيلها مثل[1] : ان يرى تعالى بحاسة سادسة .

انه كما ان الواحد منا يعقل القديم انه ذات مخصوصة موجودة من غير اشتراط المقابلة فكذلك يجوز ان يراه الواحد منا من غير اشتراط ذلك .

انه تعالى لا يمكن ان يرى لأن هناك موانع يمكن ان تمنع من الرؤية .

انه تعالى يخلق فينا في الآخرة ادراكا نراه به .

٣- قوله تعالى حكاية عن موسى : { **رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني** } (الاعراف/١٤٣) يستدل المثبتون للرؤية بهذه الآية على انه (عليه السلام) جوز الرؤية عليه تعالى فطلبها ويرد المعتزلة هذا الاستدلال من خلال فهم الآية ودفع الاستناد عليها اذ ان ظاهرها كاف في الدلالة على استحالة الرؤية وينبني هذا الاستدلال على سياق الآية ودلالات ارتباط وتعلق بعضها ببعضها الاخر كالآتي :

أ- ان قوله تعالى { **لن تراني** } يدل على المنع من وقوعها[2] ذلك ان (لن) نفي على التابيد وان استعملت في غير ذلك ففي سبيل التوسع والمجاز[3] .

ب- ان المراد بسؤال موسى (عليه السلام) الرؤية طلب الجواب بالمنع من الرؤية من جهته تعالى لكي يعرف اصحابه انها مستحيلة عليه تعالى لانهم لم يقنعوا بقوله ويستدلون على هذا التوجيه بآية اخرى تفيد استكبار الله تعالى لطلب قوم موسى (عليه السلام) الرؤية وذلك بقوله تعالى : { **يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ، فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم** }[4] (النساء/١٥٣) .

---

(١) ينظر المصدر نفسه : ٦٠٧-٦٠٩ تفصيلات ردود المعتزلة على هذه الافتراضات .

(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر : ١٩١ .

(٣) ديوان الاصول ٦١١ .

(٤) ديوان الاصول ٦١٠ .

وهذا التوجيه ينزه موسى (عليه السلام) عن طلب الرؤية لنفسه انطلاقا من مسلك المعتزلة في تنزيه الانبياء عما لا يليق وطلب الرؤية مما يشددون فيه النكير حتى كفر بعضهم من قال بجوازها - كما اسلفنا - وهذا المسلك الاكثر رفضا لقبول الرؤية بكل معانيها حتى العلم الذي قال به البغداديون يتبناه معتزلة البصرة حيث يقولون ان موسى ما طلب الرؤية لنفسه ويؤكد هذا ما ورد عن لسانه في قوله تعالى : { **أتهلكنا بما فعل السفهاء منا** } (الاعراف/١٥٥) فهو تبرؤ منه وانما زاد لنفسه طلب الرؤية (لأنه امام قومه وكان مطالبا بالرد على مثل هذا السؤال فتوجه به نيابة عن قومه فليس ثمة ذنب عليه وانما الذنب ذنب قومه[1] كما ينزهون موسى (عليه السلام) من جانب آخر فيقولون بانه (لا يجوز ان يكون جاهلا بالله وبانه لا يرى وانما هو لم يكن عالما بحال نفسه ، وهل يمكنه ان يرى القديم تعالى او لا)[2] وقال ابو الهذيل العلاف ان الرؤية في الآية بمعنى العلم ورفض القاضي ذلك [3] .

٤- قوله تعالى : { **كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** } (المطففين/١٥) يستدل به مثبتو الرؤية انه تعالى يجوز ان يرى للمؤمنين يوم القيامة لانهم كحال الكفار .ويرد المعتزلة (القاضي عبد الجبار) ان هذا يستلزم الدلالة على جسم في مكان وهذا بيّن الفساد ويؤول الآية على ان المراد منها : (انهم عن رحمته ممنوعون)[4] .

كما ان الآية لم تقل انهم محجوبون عن رؤية الله تعالى فاستدلال المثبتين بها عدول عن الظاهر واذا عدلوا عنه فليسوا هم بأولى بالتأويل من المعتزلة وهنا يؤولونها بوجه آخر فيقولون ان المراد : انهم عن ثواب ربهم يومئذ لمحجوبون[5] ويرون ان هذا التأويل موافق للدلالة العقلية والسمعية وان استدلال المثبتين بالآية استدلال بدليل الخطاب (والاستدلال بدليل الخطاب في الشرعيات لا يجوز)[6] .

---

(١) المصدر نفسه ، وينظر د. عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٢٥٣ .
(٢) ديوان الاصول ٦١١ .
(٣) ظ شرح الاصول الخمسة ٢٦٢ .
(٤) المختصر ١٩١ .
(٥) ديوان الاصول ٦١٣ .
(٦) ديوان الاصول ٦١٣ .

٥- **قوله تعالى : { فمن كان يرجو لقاء ربه }** (الكهف/١١٠) .

٦- **قوله تعالى : { تحيتهم يوم يلقونه سلام }** (الاحزاب/٤٤) .

حيث تمسك مثبتو الرؤية بالآيتين على ان المراد باللقاء هو الرؤية[١] .

ويرد المعتزلة ذلك منطلقين من[٢] :

١ - تحديد معنى اللقاء انه ليس الرؤية بل ملاقاة جسمين وانه يستعمل في اللغة حيث لا تستعمل الرؤية مثلا يقال : رأيت فلاناً وما لقيته والكفيف يقول : لقيت فلانا ولا يقول : رأيته[٣] .

٢ - إذا اراد المثبتون ان يعدلوا بلفظ اللقاء عن الظاهر إلى التأويل فليسوا اولى من المعتزلة بذلك لذا يلجأون إلى تأويلها بما يوافق ادلتهم العقلية والسمعية[٤] .

٣ - يؤولون قوله تعالى : **{ من كان يرجو لقاء ربه }** ان المراد به : من كان يرجو لقاء ثواب ربه[٥] .

ويؤولون : **{ تحيتهم يوم يلقونه سلام }** بـ : تحيتهم يوم يلقون ملائكته .

وهذا التأويل للآيتين يقوم على تقدير محذوف وان يذكر الله تعالى نفسه ويريد غيره ولذلك امثال كثيرة في القرآن[٦] .

٤ - يلزمون المثبتين بان مخالفة هذا التأويل يلزم عنها ان المنافقين يرون الله تعالى لقوله عنهم **{ فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه }** (التوبة/٧٧) ، فاذا تأول المثبتون هذه الآية على ان المراد : يوم يلقون عقابه . يطالبهم المعتزلة بقبول تأويلهم قوله تعالى : **{ فمن كان يرجو لقاء ربه }** بأن المراد هو : فمن كان يرجو لقاء ثواب ربه[٧]

---

(١) المصدر نفسه ٦١١ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ٦١٢ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المصدر السابق نفسه .

(٧) المصدر نفسه .

ويرفض المعتزلة الاستدلال بالروايات والاخبار على قضايا العقيدة كما اسلفنا في اسسهم العقلية ان كانت معتبرة اما مع عدم الاعتبار والطعن في الرواة والاسانيد فانهم يستبعدونها نهائيا ولذلك فقد ردوا الاستدلال بالروايات على القول بصحة الرؤية[1] .

د - خلق القرآن

تمثل هذهِ المسألة نقطة تقاطع شديدة التأثير في تشكيل بنية العلاقة بين التيارات الكلامية الاسلامية ، اذ بدأت معها المواجهات الدموية بين اتباع المذاهب المختلفة عندما دخلت السياسة في توجيه دفة المسألة بتأييد الاتجاه العقلاني الذاهب إلى (خلق القرآن) وضرب الاتجاه الاخر القائل بقدمه[2] وكان من الافرازات المهمة لتعريض الناس إلى الامتحان في ما يقولون حيال المسألة ان اخذت القضية بعدا مؤثرا في تعميق الهوة بين تلك المذاهب وكان تعامل المعتزلة في الوقت الذي بزغت سلطتهم فيه ولا سيما ايام المأمون (عبد الله بن هارون الرشيد ١٧٠-٢١٨ هـ) ومن بعده المعتصم والواثق قاسيا مع المذاهب الاخرى حتى ان من اشهر ضحايا هذهِ المسألة التي تحولت إلى محنة بالاسم نفسه الإمام احمد بن حنبل (١٦٤- ٢٤١ هـ) وانتهت تلك المحنة بمحنة مقابلة ايام المتوكل (٢٠٦-٢٤٧ هـ) اذ انقلبت الامور على المعتزلة وصاروا هم البديل في تحمل معاناة سقوا كأسها لمخالفيهم في المسألة[3] ، وكان لهذه المحنة المقابلة اثرها الكبير في تحطيم جهود فكرية احتاجت قرنا كاملا لتبنى ، ومثل ذلك ضربة قوية وجهت إلى الاتجاه العقلاني في الفكر الاسلامي .

ولسنا في مجال التعرض لهذه المحنة تاريخيا فذلك بعيد عن الهدف الاساسي لهذا البحث وخلاصة موقف المعتزلة في المسألة انها من تفرعات اصل التوحيد في واحد من مصاديقه المهمة ممثلا في تنزيهه

---

(١) القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ٢٦٣ ، المغني ٤ :٢٢٢-٢٣٧ في تفصيل الموقف من الروايات مما لا مجال لتفصيله هنا وينظر ايضا ديوان الاصول : ٦١٣ .

(٢) ظ ابن النديم : الفهرست ١٢١ بيروت ١٩٦٤ ، الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١١ : ١٠٨٩ بيروت .

(٣) ظ ابن الاثير : الكامل في التاريخ ٧ : ٤٧ وما بعدها .

تعالى عن ان يكون محلا للحوادث[1]

وهم يرون ان القرآن (كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق محدث ، مفعول لم يكن ثم كان انزله تعالى على النبي (ﷺ) ليكون (د الاً على ثبوته ، كما جعله دلالة للناس من خلال الاحكام التي جاء بها ، ليرجع اليه المسلمون في حياتهم واحتياجاتهم إلى احكامه)[2] .

واساس استدلالهم العقلي على القضية مبني على ان الكلام عرض محدث وبالتالي فالقرآن وهو كلامه تعالى محدث ايضا وصورة الاستدلال يعرضها القاضي عبد الجبار بقوله : (إذا كان الكلام حروفا منظومة ، واصواتا مقطعة فهو عرض خلقه الله لأن الاعراض محدثة ، لهذا كان كلامه محدثا ، فإذا كان الكلام محدثا ، فالقرآن محدث ايضا ، لأن كلا منهما خلقه واحدثه)[3] وبما ان كلا منهما محدث وان الله تعالى منزه عن ان يكون محلا للحوادث فليس الكلام محدث في ذاته تعالى وانما يحدثه تعالى في محل وهذا المحل يشترط ان يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم دون الله[4] وقد تبين لنا في فصل الإمامية تأييدهم حدوث القرآن وامتناعهم عن القول بأنه (مخلوق) تحرجا من اللفظ وما يوحيه من دلالات ، ورفض الأشعرية ومن قبلهم السلف القول بخلق القرآن وجاء الأشعرية بنظرية الكلام النفسي لتحاشي الاشكالات التي اثارها المعتزلة وبنوا استدلالاتهم عليها .

والمهم هنا ما يتعلق بتوظيف المعتزلة للنصوص القرآنية في تأييد رأيهم حيث لجأوا إلى ظواهر النصوص غالبا في الاستفادة منها لدعم توجيههم للقضية وهي ظواهر متعددة الصيغ وجهوها جميعا لتدل على حدوث القرآن كما ستلاحظ من خلال استعراض بعض تلك الآيات :

حقيقة الكلام وحدوثه

في حقيقة الكلام نلاحظ ان المعتزلة يدققون كثيرا في تأكيد خصوصية

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ٧ : ٣ (خلق القرآن تحقيق ابراهيم الابياري ط ١ مصر ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ط ١ ١٩٦١ م) .
(٢)المصدر نفسه والصفحة والجزء .
(٣) المغني ٧ : ٣ ، المحيط بالتكليف ٣٠٦ تحقيق عمر عزمي ، مصر ط ١ ١٩٦٥ .
(٤) المغني ٧ : ٢٩٦ .

هذهِ الصفة ودفع الاشتباه في تصور ان يخرج الكلام منه تعالى كما يخرج من المخلوق يقول القاسم الرسي في رده على المشبهة الذين فهموا من قوله تعالى { **وكلم الله موسى تكليما** } (النساء/١٦٤) انه تعالى يكلم بلسان وشفتين وخرج كلامه كما خرج من المخلوقين يقول : (انه ((تعالى)) انشأ كلاما خلقه كما شاء فسمعه موسى (ﷺ) وفهمه وكل مسموع من الله فهو مخلوق لانه غير الخالق له)[١] .

وأول النداء في قوله تعالى { **اني انا الله رب العالمين** } (القصص/٣٠) انه غير المنادي والمنادي بذلك هو الله جل ثناؤه والنداء غيره ، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق ؛ لأنه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له[٢] ومثل هذا يقال عندهم عن أي كلام وصف صدوره عنه تعالى كوصفه تعالى لعيسى (ﷺ) بانه كلمته ، والقرآن والكتب السماوية الاخرى[٣] .

ومثل هذهِ القاعدة العامة يؤكدها القاضي عبد الجبار في استدلاله على حدوث القرآن إذ يرى (ان كل ما ورد في كتاب الله عز وجل مما يدل على ان الله تعالى يغير القرآن او بعضه او يقدر عليه ، او يبدله بغيره ، او يقدر على مثله او يأتي بمثله ، او يجتزئ منه يدل على حدوثه)[٤] .

حدوث القرآن

يستفيد المعتزلة من العديد من ظواهر الأيات الكريمة التي تؤكد ان القرآن محدث بهذه الصيغة نفسها او بتصريفاتها او بما شابهها من الالفاظ الدالة على حدوثه بعد ان لم يكن .

فالقاسم الرسي الذي يرى ان الكتب السماوية كلها مخلوقة كالقرآن

---

(١) اصول العدل والتوحيد ١٠٩ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) المصدر نفسه ١٠٩ .
(٤) المغني ٧ : ٨٩ ويقول في موضع آخر (ان كل ما ذكرناه من الادلة يوجب في كتبه جميعها وكلامه كله انه محدث ، فهو كاحسانه ونعمه ، لأنه من النعم في الحقيقة ، لأنه إذا امر ونهى وهدى وارشد ، فقد اجزل النعم) ظ : المختصر ١٩٥ .

ويستدل بقوله تعالى : { **انا جعلناه قرآنا عربيا** } (الزخرف/٣) ويريد خلقناه مستفيدا من ورود هذا اللفظ (الجعل) في القرآن بهذه المعنى كما في قوله تعالى : { **جعلهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها** } (الاعراف/١٨٩) يقول : خلق منها زوجها[1] .

كما يستدل بقوله تعالى : { **وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون** } (الانبياء/٣) وقوله تعالى : { **فذرني ومن يكذب بهذا الحديث** } (القلم/٤٤) .

وقوله سبحانه : { **او يحدث لهم ذكرا** } (طه/١١٣) ، يستدل بهذه الآيات على (ان كل محدث من الله جل ثناؤه فمخلوق لأنه لم يكن فكان ...)[2] .

ويستدل القاضي عبد الجبار على انه تعالى لا يكون متكلما (الا إذا فعل الكلام واحدثه بحسب المصلحة)[3] بالقرآن الكريم الذي يدل على ذلك وانه مخلوق لأنه تعالى يقول { **ومن قبله كتاب موسى** } (الاحقاف/) وهذا يوجب انه بعد غيره وهذا من علامات الحدوث[4]وقال تعالى : { **نزل احسن الحديث** } (الزمر/٣٧) ومن حق الحديث ان يكون محدثا وقال تعالى: { **وكان امر الله مفعولا** } (الاحزاب/٣٧) والمفعول لا يكون إلا محدثا . كما يضع في هذا الاطار في الدلالة على الحدوث والخلق كل ما جاء في آياته وصفه بانه ينتسخ وينسى وبأنه يبتدأ به وبانه ذكر محدث ، وبانه مفصل محكم موصل ، وبأنه عربي وبانه سور كثيرة ، يدل على انه

---

(١) اصول العدل والتوحيد ١٠٩ .
(٢) المصدر نفسه ١١٠ .
(٣) المختصر ١٩٤ .
(٤) المختصر ١٩٤ ، متشابه القرآن ٢ : ٦١٣ .

فعله لأن كل ذلك من علامات الحوادث والافعال [1] . ويستدل القاضي عبد الجبار ايضا بقوله تعالى : { **نزّل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس** } (آل عمران/٣-٤) على حدوث القرآن ودلالتها في جهات عدة منها : وصفه بأنه انزله : وذلك لا يصح إلا في الحادث لأن القديم يستحيل ذلك عليه والكلام ان لم يصح انزاله لأنه لا يبقى فقد يصح انزال الكتاب وانزال ما يقوم مقامه من الحكاية ومنها : انه وصفه بانه انزله بالحق وتخصيص نزوله يدل على حدثه ومنها : انه جعله متأخرا عن التوراة والانجيل وجعلهما قبله ، وما غيره قبله لا يكون إلا محدثا)[2] .

ويستحضر القاضي عبد الجبار ما يمكن ان يعترض به معترض بالقول عن القرآن وانه انزل دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم كان ينزل على قدر الحاجة ، ويرى ان ذلك لا يقدح في صحة القول بحدوثه (مع ما ذكرناه من تقدم خلق كتاب موسى له فجميع ذلك إذن متفق غير مختلف)[3] .

ولا يفوته ان يستدل بالاخبار إذا كانت موافقة للاصل الذي يبنى عليه فهو في هذهِ المسألة يستدل بقوله (ﷺ) (كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا ارض اعظم من آية الكرسي)[4] .

الأصل الثاني : العدل

يؤسس القاضي عبد الجبار لاصل العدل عند المعتزلة مقدمات تمثل اصولا تأتي المصاديق المبينة لقولهم في العدل متفرعة عنها ومواءمة لمعياريتها وهي[5] :

ان الافعال معقولة في الشاهد .

---

(١) المختصر ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ١٤٠ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦١٣ ، ٦١٤ .

(٤) المختصر ١٩٥ ، وينظر الرواية في سنن الترمذي ١١: ١٥ .

(٥) المختصر ٢٠٢ .

ومنها تميز فعلنا من فعله تعالى .
ومنها تمييز الحسن من القبيح وضروبه .
ومنها ان القبيح لا يجوز ان يقع من فاعل بدون فاعل .

فمن هذهِ المقدمات تتفرع عن اصل العدل مجموعة مسائل تمثل ركائز مهمة في المنهج الاعتزالي في بناء المنظور العقائدي وهم يستدلون على ذلك كله بآيات القرآن الكريم ويوظفونها لتأييد ما يقولون ومن هذهِ المباحث المتفرعة[1] :

أن افعال العباد حادثة منهم وليس من خلقه تعالى انه لا يكلفهم إلا ما يطيقون . ومنها ان قدرتهم متقدمة لما يفعلون .ومنها انه تعالى لا يعاقب من لا ذنب له ولا بذنب غيره .

ومنها انه لا يريد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشاؤه ، بل يكرهه ويسخطه .

وسيورد البحث بعض التطبيقات في فهم النص القرآني على بعض هذهِ التفرعات .

ومن مصاديق الاستدلال بالنص القرآني وفهمه على اصل العدل عند المعتزلة ما عن أبي علي الجبائي في الاستدلال بقوله تعالى : { **والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم** } (يونس/٢٥) إذ يرى (ان هذهِ الآية قوية الدلالة على العدل ، لأنه تعالى لا يجوز ان يصف نفسه بأنه يدعو إلى دار السلام وهو مع ذلك يصد عن الايمان ويصدف عنه ويمنع منه)[2] .

١ - افعال العباد :

تمثل هذهِ المسألة مشكلة واجهت المتكلمين واختلفوا فيها ازاء طبيعة الصلة بين ارادة الله تعالى وارادة الانسان وأيهما المؤثرة في صدور فعل الانسان ، أي بكلام آخر هل الانسان مجبور في افعاله ، واذا كان كذلك كيف يحل التقاطع مع كونه عادلا إذ يحاسبه تعالى على فعل اجبره

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) ظ : القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن : ٣٦٠ ، ٣٦١ .

عليه ، ام ان الانسان حر مختار فما صلة فعله بإرادة الله ؟ وهل يمكن ان يصدر عن العبد ما لا يريده الله .

وقد انقسم المسلمون تجاه هذه المسألة على جبرية وقدرية ومتوسطين .

والمعتزلة يقولون بحرية العبد وينفون عن انفسهم صفة القدرية ويلقونها على الآخرين يقول القاضي عبد الجبار : (اعلم ان القدرية عندنا انما هم المجبرة والمشبهة وعندهم المعتزلة ، فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به)[1] ويقوم نفيهم للقدر لا على اساس نفي تقدم علم الله وانما عدم تجويز قيام الحوادث به تعالى وهو من لوازم اصل التوحيد في عدم اتصافه تعالى بالصفات لمعان محدثة[2] وقضية افعال الانسان تتصل بالقضاء والقدر ، ونلاحظ من خلال ربط المعتزلة للقضية بالله تعالى وتحديد طبيعة صلتها بإرادته ، انها وظفت ايضا لتؤكد التنزيه المطلق للباري ، لذلك يبعدون ان تكون صلة افعال العبد بقضاء الله وقدره بمعنى الخلق ، الذي يستوجب كونه تعالى خالقا لها ، يقول القاضي عبد الجبار لسائل مفترض : إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك ، وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصدهم ودواعيهم ، ان شاءوا فعلوها وان شاءوا تركوها)[3] .وأساس هذا الاستبعاد للصلة يقوم على ما يلزم منه ان العباد بذلك لا يستحقون عليها (المدح والذم والثواب والعقاب)[4] وهذا مبدأ ثابت في عدل الله تعالى يلزم من خلافه كونه - تعالى - ظالما ويستدلون على ذلك بأدلة عقلية ونقلية يطول البحث بإيرادها يمكن الرجوع إليها في مظانها[5] .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٧٧٢ .
(٢) ظ : شرح الاصول الخمسة ١٨٦ .
(٣) المصدر نفسه ٧٧١ وينظر المختصر
(٤) المصدر نفسه ، والصفحة
(٥) راجع مثلا : رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة خصوصا المختصر في اصول العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٢٠٨ وما بعدها ، شرح الاصول الخمسة ٧٧١ - وما بعدها ، تنزيه القرآن عن المطاعن ٧٧ - وما بعدها .

فهم الآيات

من الاستدلالات المواءمة لمنهج المعتزلة ورأيهم في هذهِ المسألة ما عن الحسن البصري في رسالته إلى عبد الملك بن مروان في القدر . حيث يستدل بالنص القرآني على رد قول المجبرة بخلقه تعالى لفعل العبد وذلك في قوله تعالى : { **لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر ، كل نفس بما كسبت رهينة** } (المدثر/٣٧-٣٨) اذ يفهم من الآية انه تعالى جعل فيهم القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون ، وابتلاهم لينظر كيف يعملون ، وليبلو اخبارهم . فلو كان الامر - كما يذهب اليه المخطئون - لما كان اليهم ان يتقدموا ولا يتأخروا ، ولما كان لمتقدم اجر فيما عمل ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا اليهم ولكنه من عمل ربهم)[1] .

كما يستدل على كونه تعالى (لم يجعل الامور حتما على العباد ولكن قال ان فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وان فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وانما يجازيهم بالاعمال [بأنه] كما قال { **فزده عذابا ضعفا في النار** }[2] (سورة ص/٦١) .

ونجد القاضي عبد الجبار يوظف النصوص القرآنية للدلالة على ما يقوله المعتزلة بنفي فعل العبد عنه تعالى وتحميل الانسان مسؤولية اعماله فمن ذلك مثلا ما يستدل به المجبرة من قوله تعالى : { **يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله** } (آل عمران/١٥٤) حيث يفهمون من الآية انه لا صنع للعبد ويرد القاضي استدلالهم هذا مستفيدا من سياق الآية نفسها حيث يقول : وجوابنا انه تعالى حكى عنهم ماذا هم عليه وهو قوله : { **لو كان لنا من الامر من شيء ما قتلنا ههنا** } (آل عمران/١٥٤) فلا دلالة فيما حكاه عنهم فأما قوله تعالى :

---

(١) رسالة في القدر (رسائل العدل والتوحيد) ٨٤ .
(٢) المصدر نفسه ٨٥ .

{ **قل ان الامر كله لله** } فالمراد به ما يتصل بالنصرة والتمكين ولولا ذلك ما امرهم بالجهاد ، ولما ذمهم على تركه ولذلك قال بعده (وهنا يستدعي القاضي نصوصا قرآنية اخرى مطبقا تفسير القرآن بالقرآن): { **يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك** } (آل عمران/١٥٤) فنبه بذلك على انه سبحانه يعلم من حالهم ما لا يعلمه (ﷺ) وقوله تعالى بعد ذلك : { **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك** } (آل عمران/١٥٩) ترغيب للرسول (ﷺ) في جميل الاخلاق ليكون قبولهم اقرب ويدل على ان صرفهم فعلهم لأنه لو كان خلقا من الله فيهم لما صح ان يقول :{ **فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر** } (آل عمران/١٥٩) لأنه لا يصح لنا ان نشاور فيما يخلقه تعالى ، ولما صح قوله :{ **فإذا عزمت فتوكل على الله** } (آل عمران/١٥٩) ولما صح قوله : { **ان ينصركم الله فلا غالب لكم** } (آل عمران/١٦٠) لأن ما يوجد في الغالب والمغلوب هو من متل الله تعالى)[1] .

كما يستدل بقوله تعالى : { **فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون** } (يس/٥٤) على ان العبد هو خالق اعماله والمستحق لجزائها ثوابا او عقابا إذ يقول : (ويدل ايضا على انه لا يجازيهم على ما يخلقه فيهم ، لأنه يكون مجازيا لهم على ما لا سبيل لهم إلى التخلص منه وهذا اعظم من تعذيب الواحد على ذنب غيره ، وقوله { **فاليوم لا تظلم نفس شيئا** } يقتضي تنزيهه عن الظلم وذلك لا يتم إلا على ما نقول)[2] .

ويرد على قول المجبرة بانه إذا كان الفعل من العبد اليس الايمان من الله وكذلك الدين وسائر الطاعات فكيف يزاد ذلك إلى الله ولم يخلقه فيقول : (يضاف اليه تعالى لأنه امر به واعان عليه ولطف ، كما يضاف ادب الولد إلى ابيه من حيث ادبه وهذبه وعلمه ، فاما المعاصي فلا تضاف إلى الله لانه

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ٨٢ ، ٨٣ .
(٢) متشابه القرآن ٢ : ٢٧٦ .

نهى عنها وكره فعلها وتوعد عليها بالعذاب)[1] .

ويؤول القاضي عبد الجبار الآيات التي يستند اليها المجبرة في القول بحصول افعال العباد بقضاء الله وقدره، ويقوم هذا التأويل على تحديد معاني المفردة واصول القرآن في استخدامها ففي مقام الزامه للمجبرة بقولهم : ان الفواحش والقبائح من خلق الله تعالى وما خلقه فقد قضاه وقدره من وجه ، فيجب الرضا إذا بذلك وهذا كفر وان لم يجب الرضا به ففي ذلك دلالة على انه ليس من قضاء الله تعالى .. واذا لم يكن من قضائه فليس من خلقه ، بل هو من افعال العباد من هنا يدخل إلى تفصيل القضاء إلى شقين :

أ - قضاء الله تعالى على الاطلاق ، وهو ما خلقه وقدره ، وأوجده واوقعه ، وهو الذي اراده بقوله : { **فقضاهن سبع سموات في يومين** } (فصلت/١٢) .

ب - ما اقدر العبد عليه وأمر به ونهى عنه ويفرعه ايضا إلى [2] :
١ - ما قد يقال في الواجبات من قضاء الله حيث اوجب قطعا ، فشبهت بما يخلقه تعالى لا محالة ويلزمنا الرضا بذلك كما قال تعالى { **وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه** } (الاسراء/٢٣) .
٢ - وما قد يقال في سائر افعال العباد انها من قضاء الله ، بمعنى انه اخبر عنها ودلنا عليها ، فهذا مجاز لان قضاءه هو الخير والدلالة بدون الفعل . وينتهي من ثم من هذا الاستدلال الى ان فعل العبد من خلقه الا ما كان واجبا منه على نحو ما اورده في نقطة رقم (٢) المتعلقة بقوله تعالى : { **وقضى ربك الا تعبدوا إلا اياه** } فضلا عن قضائه تعالى على الاطلاق [بدون تقييد] الوارد في نقطة أ . وعندما يتمسك المجبرة بظواهر آيات اخرى يرد فيها لفظ الخلق مضافاً اليه تعالى يؤول القاضي تلك الآيات ويحكم بخطأ تأويل المجبرة مستفيدا من نواح عديدة يحكم بها على صحة ما يراه . فقد يستدل المجبرة بقوله تعالى { **خالق كل شيء** }

---

(١) المختصر ٢١٠ .
(٢) ظ : المختصر : ٢١٢ (بتصرف) .

(الانعام/١٠٢) وقوله : { **هل من خالق غير الله** } (فاطر/٣) وقوله : { **ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه** } (الرعد/١٦) على انه لا يجوز اضافة افعال العباد اليهم مع هذهِ الظواهر التي تنسب الخالقية لله تعالى فيما جاءت به . ويقيم استدلاله على مجموعة ركائز :[1]

١ ـ انه يستحضر اصل الحسن والقبح الذاتيين في الاشياء فيحكم بخطأ ما اولوه بدلالة العقول (لأنه تعالى ثَبَّتَ في العقول ... واوضح ان فاعل الظلم والكذب العالم بحالهما يستحق الذم والنقص فلا يجوز ان يتمدح بما نصب منصب الذم لتناقض ذلك وكيف يصح ان يتمدح بقوله :{ **خالق كل شيء** } ويريد بذلك انه خلق القبائح وانما اراد تعالى بذلك انه الخالق للانسان وسائر النعم ليبعث الخلق بذلك على الشكر والطاعة .

٢ ـ ان المراد بقوله : { **خالق كل شيء** } : المخلوقات دون غيرها فلا مخلوق يوصف بذلك إلا والله فاعله لأن افعال العباد لا توصف بذلك إلا مع التقييد .

٣ ـ ويؤول قوله تعالى { **والله خلقكم وما تعملون** } (الصافات /٩٦) استفادة من السياق الذي وردت فيه الآية فالمراد به الاصنام التي عملوها بمعنى عملوا تسويتها ونحتها ، لأن ما هذهِ حاله يقال : انه عمل الصانع .. ولولا ان هذا هو المراد لم يصح ان يكون تعالى ذامًا ولا مبكتًا بعد قوله : { **قال أفتعبدون ما تنحتون** } (الصافات/٩٥) فلما وبخهم بذلك من حيث بيّن انه تعالى خلق الاصنام كما خلقهم ، فلم عدلوا عن عبادته مع انه الخالق المنعم عليهم؟.

٤ ـ اما قوله تعالى : { **ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم** } فيؤوله على اساس رد قول الثنوية وعباد الاصنام بنزع الوحدانية في الربوبية عن الباري تعالى إذ(لا يوجبون ان يكون الخالق

---

(١) ظ المصدر نفسه ٢١٤ ـ ٢١٥ ٠ (بتصرف) .

والمنعم والمحيي والمميت والرازق واحدا) فما يبين رأي المعتزلة بان العبد هو الفاعل : (انه لا يجب ان يتشابه الخلق فخلقه تعالى متميز من فعل العبد وكسبه) ثم يستعين بالاستعمال القرآني للمفردة واضافتها إلى غيره تعالى للتدليل على تأويله فيقول : (ثم يقال لهم فقد قال تعالى : { **فتبارك الله احسن الخالقين** } (المؤمنون/١٤) فنبه على إثبات خالق سواه وان كان لا يطلق ذلك وقال : { **واذ تخلق من الطين كهيئة الطير** } (المائدة/١١٠) فأضاف ذلك إلى عيسى (ﷺ) وقال : { **وتخلقون إفكا** } (العنكبوت/١٧) فيجوز ان يتناقض الكتاب فان قالوا : لا فالمراد اذن ما قلناه ليسلم الآي اجمع ويتفق معناها ولا يختلف)[1] .

٢ ـ تنزيهه تعالى عن فعل القبيح

من لوازم كونه تعالى عادلا تنزيهه عن فعل القبيح . وهذا مرتبط من جهة معينة بأفعال العباد ، وشبهة المجبرة في نسبتها اليه تعالى بالألجاء والجبر وبما ان افعالهم فيها القبيح فقد كان من حيثيات قولهم بحرية الانسان ومسؤوليته عن فعله وتنزيه الباري تعالى وهكذا فالمعاصي والظلم والضلال لا يفعلها الله تعالى ولا يلجئ العبد اليها ولا يريدها منه ولما كان الكثير من الآيات الكريمة قد جاءت ظواهرها موحية بهذه النسبة لله تعالى ، وقد احتج بها المجبرة على مذهبهم فقد تصدى المعتزلة لتوجيه تلك الظواهر لموافقة الادلة عندما لا تكون بحاجة إلى التأويل او تأويلها حيث يكون ذلك ضروريا على مسلكهم في تأويل ما خالف الأصول والادلة التي يحكمونها فمما يقع في باب تنزيهه تعالى عن فعل القبيح مثلا :

أ ـ انه تعالى لا يفعل المعاصي :

يقول القاسم الرسي (والله تعالى لا يقضي جورا ولا باطلا ولا فجورا ، لأن المعاصي كلها باطل وفجور وجور ، والله يتعالى ان يكون لها قاضيا او

---

(١)المختصر ٢١٥ .

مقدرا ، بل هو كما وصف نفسه ، جل ثناؤه ، إذ يقول : { **إن الحكم إلا لله يقصّ الحق وهو خير الفاصلين** } (الانعام/٥٧) ... وانما يؤتى العبد من نفسه بسوء نظره ، وايثاره هواه ، وشهوته من الشيطان عدوه الذي يوسوس في صدره ويزين له سوء عمله ، ويتبعه فيضله ويرديه ويهديه إلى عذاب السعير وقال جل ثناؤه يحذر عباده الشيطان :

{**يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما**} (الأعراف/٢٧) .

وقال تبارك وتعالى : { **الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء** } (سورة البقرة/٢٦٨) وقال سبحانه { **ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا انما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير** }[1] (فاطر/٦) .

وهكذا يأخذ الرسي بظواهر هذهِ الآيات لأنه يكفيه مؤونة تأويلها ليثبت ان المعاصي في الحقيقة من الانسان وقد جاء ت النصوص بنسبتها اليه والى تسويل الشيطان وغروره .

ويؤكد القاضي عبد الجبار تنزيهه تعالى عن فعل المعصية والقبيح عند تأويله ظاهر الآية الكريمة قوله تعالى : { **ولا ينفعكم نصحي إن اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم** } (هود/٣٤) حيث استدل بها المخالفون على انه تعالى يخلق الغي والفساد والكفر .

فالقاضي يقيم رد الاستدلال على ان الظاهر لا يدل على ما فهموه منها بانه تعالى فعل الغواية وان معنى الآية في ظاهرها (انما يدل على ان نصحه [أي نوح (عليه السلام)] لا ينفع ان كان تعالى يريد ذلك وهل يريده ويفعله ام لا ؟ لا يتناول من الظاهر ولا يدل عليه فالتعلق به بعيد)[2] .

ب - الهدى والضلال واثر ارادته تعالى

من المسائل التي تتفرع عن اصل العدل وتحديد المسؤولية عن فعل العبد

---

(١) اصول العدل والتوحيد ١١٢، ١١٣ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ٣٧٨ .

مسألة اثر ارادته تعالى في تحقق الهداية او الضلال وترتبط هذهِ المسألة ارتباطا واضحا بمنهج المعتزلة القائم على التنزيه المطلق في اصل التوحيد وبالتالي فللقضية صلة بأهم اصلين من أصول المعتزلة التوحيد والعدل وارتباطها بأصل التوحيد يأتي من صلتها بتنزيهه تعالى عن فعل القبيح او ارادته او الامر به ، فضلا عن ان اصل العدل بنفسه وما يتضمن من تفرعات مرتبط بالتوحيد من حيث كونه بحث في صفة من صفاته تعالى يعبر القاضي عن هذهِ العلاقة بقوله (ان الارادة فعل من هذهِ الأفعال ومتى تعلقت بالقبيح فيجب لا محالة ، وكونه تعالى عدلا يقتضي ان تنفى عنه هذهِ الارادة)[1] .

وتصور المعتزلة للارادة الالهية يستحضر حاكمية التنزيه المطلق في كل حيثية لها ارتباط بها كانعكاسات او مصاديق ولذلك يضعون كاساس - تقاس عليه تلك المصاديق والانعكاسات - معيارا يتمثل في انه تعالى يريد ما لا يقع ويقع ما لا يريد فهو تعالى اراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه ، ولم يرد منه الكفر وان وقع منه وينبني هذا القول على حيثية مهمة ترتبط بالحسن والقبح الذاتيين من جهة وعلمه تعالى من جهة اخرى وقدرته تعالى المطلقة وصلتها بالقضاء من جهة ثالثة فكل هذهِ الجهات نجدها حاضرة في تساؤل مهم سيطبع تطبيقات هذهِ القضية ومسألة التنزيه عموما هذا التساؤل يمثل اساساً تبنى عليه نظرة المعتزلة وهو : كيف يريد الله تعالى ما لا يرضاه ولا يحبه ؟ وكيف يشاؤه ويكونه ؟ وكيف تجتمع ارادته له وبغضه وكراهته[2] ؟ تأسيسا على تصور المعتزلة للاجابة عن هذا التساؤل يرد المعتزلة قول مخالفيهم بما يلزم عنه نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى على نحو الالجاء ومن المصاديق المتقدمة لذلك ما يرد عند القاسم الرسي في ابعاد لرؤية متكاملة تنحل معها عقدة النظر إلى لوازم التنزيه المطلق عند المعتزلة وظواهر الآيات التي تنسب الهداية والاضلال اليه تعالى ويمكن اجمال هذهِ الرؤية في امور[3] :

١ - ان على العبد ان يعلم انه لا حول ولا قوة له إلا بالله العلي العظيم الحليم الكريم .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٤٣١ .

(٢) ظ المصدر نفسه ٤٣١ وما بعدها .

(٣) اصول العدل والتوحيد ١١٣ - ١١٤ .

٢ - ان الله تعالى عالم بما العباد عاملون والى ما هم صائرون وانه احاط بكل شيء علما واحصى كل شيء عددا .

٣ - انه لم يجبر احدا على معصية ولم يحل بين احد وبين الطاعة فالعباد عاملون والله جل ثناؤه العالم باعمالهم والحافظ افعالهم والمحصي اسرارهم .

٤ - ان يعلم العبد ان الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وانه لا يضل حتى يبين لهم ما يتقون ، فاذا بيّن لهم ما يتقون وما ياتون وما يذرون فأعرضوا عن الهدى وصاروا إلى الضلالة والردى اضلهم بأعمالهم الخبيثة حتى ضلوا .

بهذه المقدمات تكتمل ملامح رؤية اعتزالية لموقف العبد في افعاله فهو المهتدي وهو الضال بعمله وان هدايته تعالى لعباده لطف منه واضلالهم مبني على معصيتهم لارادته منهم ان يهتدوا ويأتي دور الآيات لتدعم ملامح هذا التصور المنطلق من اصولها والمبني على أساسها يقول القاسم الرسي مشيرا إلى ما تقدم لايراد الدليل من القرآن عليه[1] : كذلك قال جل ثناؤه : { **ويضل الله الظالمين** } (ابراهيم/٢٧) وقال سبحانه : { **وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه** } (سورة البقرة/٢٦-٢٧) وقال تعالى : { **فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم** } (الصف/٥) ولا يغفل القاسم الرسي عن تنبيه من قد يشتبه فيظن ان هدايته واضلاله المحكي هنا على نحو الابتداء إذ يقول : (ولم يبتديء ربنا جل ثناؤه احدا بالضلالة من عباده ولا وصف بها احدا من قبل ان يستحقها وكيف يبتدئ احدا من عباده بالضلالة - كما قال القدريون الكافرون الكاذبون على الله - والله جل ثناؤه ينهى عبادد عنها ويحذرهم اياها ويقول : { **يبين لكم ان تضلوا** } (النساء/١٧٦) يعني : لأن لاتضلوا وقال جل ثناؤه : { **الر · كتاب انزل إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلي صراط العزيز**

---

(١) اصول العدل والتوحيد ١١٣ .

الحميد } (ابراهيم/١) وقال سبحانه { **ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** } (الانفال/٥٣) ولو ابتدأهم بالضلالة كان قد غير ما بهم من النعمة قبل ان يغيروا)[1] وهكذا تترى الشواهد القرآنية لتبني صرحا تنزيهيا لمعنى صلة ارادته تعالى بأفعال العباد عموما فضلا عن بيان معنى الهداية والضلال اللذين يفترقان ، فالهداية من الله ، قال تعالى : { **ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين** } (البلد/١٠) والنجدان هما طريق الخير والشر - يقول سبحانه : بينا له الطريقين ليسلك طريق الخير ويتجنب طريق الشر وقال عز وجل : { **ان علينا للهدى** } (الليل/١٢) وقال جل ثناؤه : { **الذي قدر فهدى** } (الاعلى/٣) فهذه ظواهر آيات تؤكد ان الهدى منه تعالى يوظفها القاسم الرسي ليثبت ما يرى .

اما الضلال فمن العبد ومن تسويلات الشيطان ، وقد قال تعالى لنبيه (ﷺ) : { **قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إليّ ربي انه سميع قريب** } (سبأ/٥٠) فأمر نبيه (ﷺ) ان ينسب ضلاله ، إن كان منه إلى نفسه ، والهدى إلى ربه تبارك وتعالى وقد علم الله جل ثناؤه ، ان لا يكون من نبيه (ﷺ) ضلالة ابدا . وان لا يكون منه إلا الهدى ، وانما امر بذلك تأديبا لخلقه ، وان ينسبوا ضلالتهم إلى انفسهم وينزهوا عنها ربهم ، وان ينسبوا هداهم إلى الذي به اهتدوا وبعونه وتوفيقه رشدوا ، والقدريون المفترون يكرهون ان ينسبوا الضلالة إلى أنفسهم والفواحش ، ولا يقرون ان الله جل ثناؤه ابتدأ عباده بالهدى)[2] .

اما القاضي عبد الجبار فيبني رؤيته للمسألة انطلاقا من اصل التنزيه المطلق للباري تعالى ، وهذا ما يتاكد من خلال إدراجه إياها في الأصل

---

(١) المصدر نفسه ١١٤ .

(٢) اصول العدل والتوحيد ١١٥ .

الرابع من التوحيد في ذكر ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات[1] وأول ما يؤسسه هنا هو تحديد حقيقة الإرادة فالمريد هو القاصد إلى الفعل والمختار له على غيره وقد يعلم احدنا الشيء ولا يريده ، وقد يعلمه ويريده) وطبيعة هذهِ الارادة في مقام تعلقها بالله تعالى (ان الدليل دل على انه مريد هو الذي يدل على ان ارادته فعله لأنا نعلمه مريدا من حيث خاطب وامر وأخبر .. وهذه الارادة يجب ان تحدث في حال حدوث الخبر وإلا لم يكن بأن يوجب كونه خبرا عن واحد(النبي (ﷺ)) بأولى من ان يكون خبرا عن جماعة)[2] ومن هذهِ الحيثية يتبين ارتباط فعل العبد بارادته تعالى فانه تعالى (يريد كل مراد من افعال عباده ، فانما يريد منها ما امر وحث عليه دون المعاصي والمباحات) ودليله الذي يرد به على الجبرية التي تخالفه - وهو منتزع من الدليل القرآني - انه تعالى (قد نهى عن المعاصي ، فلا يجوز ان يكون مريدا لها ، وقد ثبت انه ساخط لها وعلى فاعلها فلا يجوز ان يريدها كما لا يجوز ان يحبها)[3] .

وهذه الارادة من الله تعالى ليست ارادة حتم والجاء وإلا لانتفى كونها نافذة ان صح انه يريد من الكافر الايمان ولا يفعله كما اعترض عليه محدود الارادة هنا انها (لا يقع بها الفعل ، فلا يمتنع ان يريد تعالى ما لا يفعله العبد لسوء اختياره ولا ارادة لله تعالى موجبة لافعال العبد فلا يمتنع ان لا يقع مراده ... واذا كان تعالى قد بعث الانبياء ليريد الطاعات والزمنا ان نريدها دون المعاصي ، فكيف يريد هو المعاصي فيخالف ما امر به ، فاذا كانت ارادته موجبة فكيف يأمر بما اراد خلافه)[4] ثم

---

(١) ظ المختصر ١٩٦ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) المصدر نفسه ١٩٧ .
(٤) المصدر السابق نفسه ١٩٨ .

ينتزع الدليل الاجمالي من القرآن الكريم مستفيدا من ظواهر الآيات ما دامت مؤكدة لأصول موقفه يقول : (والقرآن يدل على ما قلناه لأنه قال تعالى :{ **وما الله يريد ظلما للعباد** }(غافر/٣١)و{ **ظلما للعالمين** } (آل عمران/١٠٨) كما قال : { **والله لا يحب الفساد** } (سورة البقرة/٢٠) و: { **لا يأمر بالفحشاء** } (الاعراف/٢٨) [١] وفي حدود تعلق ارادته تعالى بالهدى والضلال كما جاءت به ظواهر النصوص يؤول الآيات بما يوافق هذهِ الأصول - مارة الذكر - فيحكمها في الدلالة المنتزعة من تلك الآيات ، إذ يقول في مقام الرد على المخالفين الذين يستدلون بقوله تعالى : { **فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصّعّد في السماء** } (الانعام/١٢٥) على ان الله يريد الهدى ويريد الضلال : ان المراد بقوله ((تعالى)) فمن يرد الله ان يهديه إلى الصواب في الآخرة يجعل صدره ضيقا حرجا وظاهر الكلام ان المراد مستقبل ولا يمكن ان يمنع من حمله على ما قلناه)[٢] .

ويستفيد من هذهِ الآية وتوجيه دلالتها في إثبات اصل المعتزلة في العدل ومبدأ اللطف منه تحديداً حيث يقول ردا على ما قد يعترض به احد على تأويله الآية بالقول : كيف يصح ذلك وانتم تقولون اراد ((تعالى)) من الكل الهدى ؟ وكيف يصح ذلك ونحن نعلم ان الكافر لا يكون ضيق الصدر بكفره بل ربما يكون اشرح بما هو عليه من المؤمن ؟ يقول في جوابه ان المراد بالهدى في الآية : زيادات الهدى كقوله تعالى : { **والذين اهتدوا زادهم هدى** } (سورة محمد/١٧) وقوله { **من يرد ان يضله** } أي عن هذهِ الزيادات (من حيث يعلم انه لا ينتفع بجعل صدره ضيقا حرجا فتضطرب

---

(١) المختصر ١٩٨ .
(٢) متشابه القرآن ١ : ٢٦٣ .

عليه اعتقاداته الفاسدة إذا فكر فيها . وهذا يدل على قولنا في العدل انه تعالى يريد بفعل المؤمن ما يكون اقرب إلى ثباته على الايمان من شرح الصدر بزيادات الادلة ويفعل بالكافر ما يكون اقرب إلى ان يقلع عن الكافر من ضيق الصدر وإلا فقد هدى الجميع بالادلة)[1] .

ج - اللطف :

وهو مما يتفرع عن اصل العدل وهو من الثوابت التي لها انعكاسات وثمرات عديدة في أصول العقيدة في المنظور المعتزلي ويتعلق وجوبه - وهو ما يراه المعتزلة - بكون العبد حرا مختارا .

ونجد اللطف تحديدا عند القاضي عبد الجبار يتعلق بالحيثية التي يقال به لاجلها او بالثمرة التي تنتج عنه إذ (تختلف اساميه فربما سمي توفيقا وربما سمي عصمة إلى غير ذلك)[2] وهذه اشارة إلى تعلق اللطف من حيث يسمى عصمة ببعثة الانبياء وضرورة عصمتهم عما لا يليق بمنصب النبوة وعلاقته من حيث يسمى توفيقا بفعل العبد وهذا ما يتبين في حقيقته عنده إذ اللطف هو (كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، او ما يكون عنده اقرب اما إلى اختيار او إلى ترك القبيح)[3] .

وقد اتفق اوائل المعتزلة على وجوب اللطف مطلقا[4] إلا ان القاضي عبد الجبار يفصل بين الالطاف فيوجب اللطف بتقييد يرتبط بالتكليف ويرى لذلك ان اللطف ليس بواجب قبل التكليف ولا مقارنا له ولا يبقى الا الاحتمال الثالث الذي لا رابع له وهو ما اختاره بكون اللطف متأخرا عن التكليف[5] وهو يستدل على رأيه في وجوب اللطف بانه إذا كلف ((تعالى)) المكلف

---

(١) ظ تنزيه القرآن عن المطاعن ١٣٧ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٥١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٧١٩ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ٥٢٠ .

(٥) ظ المصدر نفسه ٥٢١ ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٤٤٧ .

وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم ان في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح ، فلا بد من ان يفعل به ذلك الفعل ، والا عاد بالنقض على غرضه)[1] .

والمهم في هذا المقام ان نعلم كيف وظف المعتزلة النص القرآني للدلالة على ما يرونه في اللطف .

فمما يستدل به المعتزلة عموما على اللطف قوله تعالى : { **واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا** } (الكهف/٨٠) حيث يرون في دلالة الآية انه تعالى بيّن انه انما قتله ، وحسن منه ذلك من حيث (لو بقي لكان في بقائه مفسدة لأبويه . وكانا يختاران لأجله الكفر ، وذلك يوجب ان منع ما هو مفسدة في التكليف واجب ، وان فعل ما يدعو إلى ترك الكفر والايمان لا بد منه في ازاحة العلة)[2] .

ويطبق القاضي عبد الجبار على اللطف في رأي المعتزلة مجموعة من الآيات يستفيد من خلالها جملة امور كما يأتي :

فما يدفع به شبهة المجبرة انه تعالى يفعل المعصية ((البغي)) في العبد استدل له بقوله تعالى: { **ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء** } (الشورى/٢٧) حيث يدل على بطلان قولهم لأنه تعالى بيّن انه لا يبسط الرزق لئلا يقع منهم البغي فكيف يظن مع ذلك انه الذي يخلق الكفر والبغي فيهم ؟)[3] ولما كان هذا التحديد في نصبه تعالى ما يبعد العبد من المعصية مما يقع في ضمن حد اللطف فهو دلالة عنده على اللطف من حيث انه تعالى (خبر بانه انما لم يبسط الرزق لهم

(١) المصدر نفسه ، وينظر : المختصر ٢٣١ ، متشابه القرآن ٢ : ٧٢٩ .
(٢) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ٢ : ٤٧٨ .
(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٠٦ .

لئلا يقع منهم البغي)[1] .

وللطف عند المعتزلة حدود واعتبارات فمنها انه لا يقع اللطف الا لاهل الطاعة والإيمان فلا لطف مع المنافقين يستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بقوله تعالى : { **فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه** } (التوبة/٧٧) ووجه استدلاله انه تعالى لما خلاهم ونفاقهم ولم يلطف بهم من حيث كان المعلوم انه لا لطف لهم لتقدم النفاق فيهم جاز ان يضيف ذلك إلى نفسه)[2] واثباته هذهِ الاضافة اليه تعالى مع تأويلها بمعنى اللطف كانت طريقه في رد دعوى المجبرة انه تعالى ادام النفاق فيهم فكيف يصح مع حكمته .

واللطف انما يرتبط بالطاعات عموما كما ينتفي عمومه في المعاصي مع التمكين من المنع بالنهي يقول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى : { **وما بكم من نعمة فمن الله** } (النحل/٥٣) ان الايمان نعمة منه تعالى لكن لا على نحو الفعلية كما يتمسك المجبرة بظاهر الآية حيث انه تعالى لم يقل وما بكم من نعمة فمن فعل الله حتى يوجهونها بما يؤيد الجبر[3] وعلى هذا الحد (يطلق في المعاصي فيقال هي من الشيطان لما كان دعاؤه اليها كالسبب والمعونة ... وقد قال تعالى في مثله : { **قال هذا من عمل الشيطان** } (القصص/١٥) ثم يخلص إلى ما يساعده في انتزاع مساندة الآيات لموقفه في اللطف وتنزيهه تعالى عن الجاء العبد إلى المعصية فيقول (من على هذا الحد نقول في الطاعات اجمع : انها من الله تعالى ، لما وصلنا اليها بألطافه ومعونته وتيسيره ولا نقول ذلك في المعاصي ، وان مكّنَ تعالى منها لما منع منها بالنهي

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ١٦٩ .
(٣) متشابه القرآن ٢ : ٤٤٤ .

والزجر والتهديد)[1] .

ومن تأويلاته الآيات التي تحمل الإشارة إلى معنى اللطف في قوله تعالى { **ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركنُ اليهم شيئا قليلا** } (الاسراء/٧٤) فالمجبرة ربما استدلوا بهذه الآية على انه تعالى ما دام يثبت المطيع على الطاعة وما كان ذلك ليصح لو لم تكن من فعله في العبد واستدلاله بالآية يقوم على :[2]

١ - ان التثبيت على الشيء ليس هو الشيء نفسه لأن الفعل قد يحصل ويثبت الفاعل عليه وقد يحصل ولا يثبت عليه .

٢ - سبق ثبوت ان الفاعل لا يجوز ان يثبت على فعله لعلة سوى فعله فلا بد من حمل الآية على غير ما حملوه .

٣ - لا بد من حملها على انه تعالى يثبته بالالطاف والمعونة والتأييد والعصمة .

٤ - ان الآية لا تدل على ما ذهبوا اليه إذ لو كان تعالى خلق فيه الفعل ونهاه فلا معنى للآية لأنه كان يجب ان يكون ممنوعا من هذا الركون .

وهذه المعاني المتعددة التي رأى القاضي أرجحية الحمل عليها تتكرر عنده كمعان للطف .

فهو يوصف بانه توفيق إذا صادف وجوده اختيار المكلف للطاعة ، لانها وافقته في الوجود والوقوع على وجه لولاه لم تحصل هذهِ الموافقة[3] .

واما العصمة فعبارة عن الامر الذي عنده لا يفعل المكلف القبيح على وجه لولاه لاختاره فيوصف بانه عصمة من حيث امتنع عنده ولاجله[4] .

---

(١) المصدر نفسه ٢ : ٤٤٥ .
(٢) متشابه القرآن ٢ : ٤٦٨ .
(٣) المصدر نفسه ٢ : ٧٣٥ ، شرح الاصول الخمسة ٧٧٩ .
(٤) المصدر نفسه .متشابه القرآن ٢: ٧٣٥ .

واما المعونة فلا تكون بأن يمكن من الفعل فقط بالقدرة وغيرها لأن ذلك لو صح لوجب ان يوصف تعالى بانه معين للبهائم والمجانين كما وصف بأنه معين للمكلف ولوجب ان يوصف بانه اعانه على الكفر إذا اقدره عليه كما يوصف بذلك إذا اقدره على الايمان على بعض الوجوه[١] .

ونلاحظ ان هذهِ الوجوه ستحمل عليها العشرات من الآيات الكريمة في تطبيقات التأويل وكشف دلالة النصوص عند المعتزلة لاسيما القاضي عبد الجبار ولا مجال للخوض هنا في التفصيلات فيحسن الرجوع إلى مصادره[٢] .

التكليف بما لا يطاق :

وهو مما يتفرع عن اصل العدل ، وقد اختلف فيه المسلمون فقال الأشاعرةبجوازه عقلاً[٣] واجمع الإمامية[٤] والمعتزلة[٥] على عدم جوازه وقبحه لأن تكليفه يلزم عنه العبث حيث يعلم انه لا يقدر عليه .

وقد استدل المثبتون لجوازه سمعا وليس عقلا - وهم الأشاعرة- بقوله تعالى : { **أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين** } (سورة البقرة/٣١) حيث يرون انه تعالى : كلفهم الانباء مع انهم لا يقدرون

---

(١) المصدر نفسه ٢ : ٧٢٤ وينظر ايضا شرح الاصول الخمسة ٧٧٩ .

(٢) ظ مثلا متشابه القرآن ١ :٩ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ١١ ، ١٦٨ ، ١٩٩ ، ٢١٧ ، ٢٦٤ ، ٢٩٩ ، ٣١٨ ، ٣٤٢ ، ٣٨٢ ، ٣٩٦ ، ٢ : ٤١٩ ، ٤٦٤ ، ٤٨٠ ، ٥٣٦ ، ٥٨٩ ، ٦١٦ ، ٦٤٩ ، ٦٩٧

(٣) ظ الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣ هـ) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ٢٩٤ ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، نشر الاب ريتشارد يوسف مكارثي .

(٤) ظ العلامة الحلي : احقاق الحق ١ : ١١٩ ، الكراجكي : كنز الفوائد ٤٠ .

(٥) ظ الأشعري : مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٥ .

عليه[1] ويقوم رد القاضي عبد الجبار على هذهِ الآية تحديداً على اساس ان هذا لم يكن تكليفا ولو كان تكليفا ففيه الزام للاشاعرة حيث انه سيكون تكليفا لما لا يعلم وهم لا يجوزونه فهويرى انه تعالى انما قال ذلك (تعريفا لهم بالعجز عن الانباء ، لا ان ذلك تكليفا وعلى هذا ، لو كان تكليفا لكان تكليفا لما لا يعلم وذلك مما لا يجوزه القوم ((الأشعرية)) وان اجازوا تكليف ما لا يطاق)[2] .

وعلى الرغم من ان المسلك العام للمعتزلة هو عدم الاستدلال بالسمع على ما توقفت صحة السمع عليه إلا ان القاضي عبد الجبار يستدل على مذهب المعتزلة ورأيه فيه بالسمع وذلك بقوله تعالى : { **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** } (سورة البقرة/٢٨٦) واستدلاله هذا (على سبيل المعارضة والاستئناس لا على سبيل الاستدلال والاحتجاج)[3] مكتفيا بدلالة ظاهر الآية على خلاف قول الأشاعرة.

الأصل الثالث : الوعد والوعيد

اتفق المسلمون على انه تعالى وعد عباده المطيعين بالثواب وتوعد الكافرين منهم بالخلود في النار[4] .

إلا انهم اختلفوا في دوام وانقطاع العذاب للمذنبين فيرى المعتزلة -وهو ما يهمنا هنا - ان المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ولكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا[5]

---

(١) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٤٠٠ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) المصدر نفسه ٤٣١ .
(٤) ظ البغدادي : اصول الدين ٢٤٢ ، المفيد اوائل المقالات ٥٢ ، الحلي : كشف المراد ٢٦١ .
(٥) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ ، ينظر أيضا القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٦٦٦ .

وهذا الأصل ولتعلقه بافعال العباد ومبدأي الثواب والعقاب فانه متصل بأصل العدل ، ذلك ان كونه عادلا فهو لا بد من ان ينجز (ما وعد به وما توعد عليه وهو صادق في وعده ووعيده)[1] . وقد جعل المعتزلة الايمان بهذا الأصل من الضروريات حيث يترتب على انكاره كفر المنكر به لنبوة النبي(ﷺ) [2] لأنه تعالى وعد وتوعد فيما انزله عليه (ﷺ)وهذا ما نعلمه ضرورة وقد تكثرت المصاديق عليه في القرآن كقوله تعالى:{ **والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا** }(سورة النساء/١٢٢) .

وكقوله تعالى { **ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** } (سورة النساء/١١٦) .

أما حقيقة الوعد والوعيد : فالوعد كما يعرفه القاضي عبد الجبار[3] : (كل خبر يتضمن ايصال نفع إلى الغير او دفع ضرر عنه في المستقبل بلا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك) ويجعل لعدم التفريق - هذا - اساسا انه تعالى كما يقال انه وعد المطيعين بالثواب فقد يقال وعدهم بالتفضل مع انه غير مستحق .

اما الوعيد فهو كل خير يتضمن ايصال ضرر إلى غيره او تفويت نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك)[4] واساس عدم التفريق هنا انه كما يقال انه تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال توعد السلطان الغير باتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب امواله مع انه لا يستحق ولا يحسن) .

وشرط الاستقبال في الحدين معا (الوعد والوعيد) لا بد منه وبدونه

---

(١) الخياط : الانتصار ١٢٦ ، وينظر د. عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤٤ .
(٢) ينظر القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ١٢٤ .
(٣) المصدر نفسه ١٣٥ .
(٤) المصدر نفسه .

لا يكون واعدا ولا متوعدا[1] .

ويستدل القاضي عبد الجبار على الوعد والوعيد بظاهر الآية الكريمة قوله تعالى : { **ان الله لا يخلف الميعاد** } (الرعد/٣١) إذ يراه دليلا على (ان وعده ووعيده ((حق)) لا يقع فيهما خلف)[2] وهو ما يراه دليلا نفسه في قوله تعالى :{ **بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا** }[3] (الكهف/٥٨) وفي مجال اثباته راي المعتزلة بعدم المساواة بين حال الفاجر والمتقي إذا كانا مؤمنين بان يحصل مع الفاجر من الاعمال ما يساوي عمل المتقي ويزيد عليه ، يرى ان الحق في الامر ما يدل عليه قوله تعالى : { **ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار** } (سورة ص/٢٨) وهو انه تعالى انما اراد ان لا يجعلهما بمنزلة فيهما يتعلق بالثواب والعقاب ، لأنه قد سوى بينهما في اكثر احكام الدنيا ونعيمها فإذا كان المراد ما قلناه وجب ان يدل على ان الفاجر يدخل النار ، وإلا ادى إلى ان يكون بمنزلة المتقي[4] .

ومما في مجال الاستدلال على تأكيد وقوعه ما جاء في قوله تعالى :{ **ترى الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم** } (الشورى/٢٢) إذ يرى القاضي عبد الجبار دلالته على مذهب المعتزلة في الوعيد بناءً على (ان الذي كسبوه هو العقوبة المستحقة على ظلمهم ، فخبر تعالى انه واقع بهم لا محالة)[5] .

---

(١) شرح الاصول الخمسة ١٣٥ (بتصرف) .

(٢) تنزيه القرآن ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، وهو نفس توجيهه للآية : { **وعد الله لا يخلف الله الميعاد** } (الزمر/٢٠) ظ : متشابه القرآن ٢ : ٥٩٣ .

(٣) تنزيه القرآن ٢٤٠ .

(٤) متشابه القرآن ٢ : ٥٩٠ .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٦٠٥ .

كما يستفيد من ظاهر الآيات في إثبات ان الوعيد الوارد منه تعالى لا يتغير وذلك في دلالة قوله تعالى : { **قال لا تختصموا لديّ وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدّل القول لديّ وما انا بظلام للعبيد** } (سورة ق/٢٨-٢٩) إذ يدل على (ان الوعيد الوارد عن الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير . وانه لا يجوز ان يكون فيه اضمار وشرط ، ولا ان يكون خارجا على وجه التعمية ولا يجوز فيه الخلف ، لأن كل ذلك يقتضي التبديل ، وقد ابى الله تعالى ذلك في وعيده)[١] .

وتتكثر الآيات التي يستدل بها القاضي على مذهب المعتزلة ورأيه في الوعد والوعيد كقوله تعالى : { **أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون** } (السجدة/١٨)[٢] .

وقوله تعالى : { **لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون** } (الحشر/٢٠)[٣] وغيرها[٤] .

الشفاعة :وهي مما يقع في باب الوعد والوعيد ويبحثه المعتزلة . مستندين فيه إلى النصوص القرآنية . وقد اجمعت المذاهب الاسلامية على حصولها للنبي (ﷺ) في امته والمعتزلة يقولون بذلك[٥] الا انهم لا يرونها مطلقة وانما يضيقون حدودها حيث لا يثبتونها إلا للتائبين من

(١) المصدر نفسه ٢ : ٦٢٦ .
(٢) ظ : المصدر نفسه ٢ : ٥٦١ ، ٢ : ٦٥٠ .
(٣) ظ : المصدر نفسه .
(٤) ينظر مثلا المصدر نفسه : ٢ : ٦٦٣ ، ٦٦٨ ، ٦٨٢ ، ٦٩٩ ، ٧٠١ وغيرها .
(٥) ظ شرح الاصول الخمسة ٦٨٧ .

المؤمنين[1] .وصلتها بالوعد والوعيد ترتبط بانها احدى ادلة المرجئة الذين يوردون على المعتزلة الطعن في القول بدوام عقاب الفاسق[2] .

ومن مصاديق التضييق في الشفاعة عند المعتزلة انها لا تكون في اخراج الفاسق من النار ويستدلون بقوله تعالى : { **واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا** } (سورة البقرة/٤٨) إذ يرون انه يدل على ان من استحق العقاب لا يشفع النبي (ﷺ) له ولا ينصره لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها ، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون اهل الثواب وهي واردة فيمن يستحق العذاب ذلك اليوم)[3] . ثم يستفيد القاضي عبد الجبار من السياق في الآية دلالتها على رأي المعتزلة وذلك انه (ﷺ) (لو كان يشفع لهم لكان قد اغنى عنهم واجزى فكان لا يصح ان يقول تعالى { **لا تجزي نفس عن نفس شيئا** } ولما صح ان يقول : { **ولا يقبل منها شفاعة**] وقد قبلت شفاعته (ﷺ) فيهم ..)[4] . ومن الظواهر القرآنية التي استدل بها المعتزلة ايضا قوله تعالى : { **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** } (غافر/١٨) حيث تنفي الآية الشفاعة للنبي في الظالم وانها (لا تكون الا للمؤمنين لتحصل لهم المزية في الفضل وزيادة الدرجات مع ما يحمل له (ﷺ) من التعظيم والاكرام)[5] . وهناك آيات اخرى عديدة استدل بها المعتزلة على قولهم في الشفاعة وتأولوا آيات اخرى استدل بها المخالفون لا مجال للتوسع في الخوض فيها هنا[6] .

---

(١) المصدر نفسه ٦٨٨ .
(٢) المصدر نفسه ٦٨٧ .
(٣) متشابه القرآن ١ : ٩٠ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) المصدر نفسه ٢ : ٦٠٠ .
(٦) ينظر للتفصيل المصدر السابق نفسه ١: ١٧٧ ، ٣٣٦ ، ٢: ٤٤٢ ، ٤٤٩ ، ٥٢٢ ، ٥٦١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٧ ، ٦٠٦ ، ٦٦٥ ، ٦٨٥ وغيرها .

مرتكب الكبيرة

هذهِ المسألة مما يتفرع عن اصل الوعد والوعيد وتتصل بتخليد مرتكبها في النار إذا لم يتب وهو رأي المعتزلة وقد تعددت المصاديق على اثباته في بحث الوعد والوعيد - كما سبق - ويقوم تفصيل رأيهم على فهمهم الآيات الكريمة التي توعدت هذهِ الفئة بالخلود إذا لم تصدر عنهم التوبة فتتكامل الآيات هناك مع ما يمكن ان يستدل به هنا ومنه ما استدل به القاضي عبد الجبار من قوله تعالى :{ **ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا** } (الجن/٢٣) إذ يرى ان الآية دالة على الوعيد وانه تعالى (اخبر ان العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها ، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما)[1] وهذا الحمل يضعه القاضي عبد الجبار لرد اعتراض من قد يعترض انه ((أي مرتكب الكبيرة)) فاسق على اصل المعتزلة وذلك لأنه هنا مشروط بعدم تحقق التوبة منه ومعها تختلف المسألة (لأنه تعالى لو اراد احدهما دون الاخر لبينه ، فلما لم يبّينه دل على ما ذكرناه)[2] .

وهذا استدلاله نفسه على قوله تعالى : { **ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون** } (الزخرف/٧٤) ويؤكد القاضي شرط التوبة في رفع عقوبة التخليد في النار لمرتكب الكبيرة حيث يقول في جواب سؤال : هل تبلغ المعصية مبلغا لا يكون في الطاعات ما يزيد عليه ؟ ويجيب : نعم الكبائر من الكفر والفسق ، لأن من

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٦٥٧ .

(٢) المصدر نفسه .

اقدم على خصلة منها لم يزل عقابه إلا بالتوبة)[1] .

وقد استفاد القاضي عبد الجبار من ظواهر الآيات وما احتاج منها إلى التأويل في تدعيم رأي المعتزلة في المسألة[2] .

الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين

هذا الأصل اكثر أصول المعتزلة الخمسة ارتباطا بنشأتهم التاريخية وتحديد بدايات ظهورهم كمذهب ذي استقلالية فكرية وذلك من جهة ارتباط تلك النشأة بواصل بن عطاء (٨٠ هـ ـ ١٣١ هـ) إذ ينسب اليه انه اول من قال بالمنزلة بين المنزلتين في الحادثة المعروفة التي ترويها اكثر المصادر التأريخية[3] التي بحثت في نشأة المعتزلة والتي جرت بين واصل بن عطاء واستاذه الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة وهل هو مؤمن ام كافر وكان رأي واصل هو القول بالمنزلة بين المنزلتين فليس هو بمؤمن ولا كافر وانما فاسق وتقريره : ان الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا ايضا ، لأن الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه ، لا وجه لانكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار)[4] وقد كان لهذا المبدأ المعتزلي دوره في تشكيل تيار وسطي في قضية تتصل بالعمل العبادي للانسان وتخفيف غلواء الاتجاه الخارجي الذي حكم بكفر مرتكب الكبيرة وحمل الكثير من

---

(١) المختصر ٢٣٢ .

(٢) ينظر لتفصيل ذلك مثلا في : متشابه القرآن ١ : ١٣٦ ، ١٥٢ ، ٢٢٥ ، ٣٧٦ ، ٢ : ٦١٨ ، ٦٢٢ ، ٦٩٩ .

(٣) ظ مثلا : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٨ ، الخياط : الانتصار ١١٨ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ٩٨ وغيرها .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٨ .

الابعاد التي تحكمت فيها اهواء الخوارج في قتال اعدائهم ومخالفيهم ويقرر القاضي عبد الجبار هذا الأصل ويقيم له ركائز منظور يعتمد فهم النصوص القرآنية ويوجه الآيات بما يوافق رؤيته له القائمة على قول مجمل في (ان الغرض من هذا الباب هو ان صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وانما يسمى فاسقا)[1] .

ومما استفاده من دلالات الآيات الكريمة في دعم رأيه قوله تعالى : **{ يوم تبيَضُ وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم }** (آل عمران/١٠٦) فهو يدفع ما قد يستدل به مستدل من ظاهر الآية انها تدل على انه ليس في المكلفين الا كافر او مؤمن ولا منزلة بينهما وهو يعتمد سياق الآية وما يحتمله من دلالة مضمرة تلزم عن استدلال المخالف بها ويقرر لنفسه حق احتمالها إذا احتملها الخصم .

فلو ان الآية دلت على ما قال فيجب (ان تدل على ان ليس فيهم الا كافر مرتد لقوله تعالى : { **أكفرتم بعد إيمانكم** } وقد ثبت خلاف ذلك . واذا جاز إثبات كافر اصلي لم يذكره تعالى ، جاز إثبات فاسق لم يذكره تعالى)[2] . ويستدل على عدم جواز تسمية مرتكب الكبيرة مؤمنا من حيث (انه لا يوصف بانه مومن مطلقا لأن المؤمن هو الذي يمدح ويعظم وهؤلاء يلعنون ولا يوصف بانه كافر لان الكافر هو الذي يختص باحكام من قبله وغيره وليس إثبات وصفين دلالة على نفي ثالث ((الفاسق)))[3] وتخصيص اسم المؤمن بما لا يجوز شموله لمرتكب الكبيرة يستدل عليه بالاستعمال القرآني إذ (انه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن اليه المدح والتعظيم) ويأتي على ذلك بشواهد قرآنية[4] مثل قوله تعالى : { **انما**

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٧٠١ .
(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ٧٣ .
(٣) المصدر نفسه ٧٤ .
(٤) ينظر الشواهد في شرح الاصول الخمسة ٧٠١-٧٠٣ .

المؤمنون الذي آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه } (النور/٦٢) .

ويرد استدلال الخوارج بقوله تعالى : { **فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الاشقى الذي كذب وتولي** } (الليل/١٤-١٦) قالوا : انه تعالى بيّن ان النار لا يدخلها إلا كافر . وبالاتفاق ان صاحب الكبيرة من اهل النار فيجب تسميته كافرا وبنى رده على ان ما يصفه ظاهر الآية غير ما هو وصف الفاسق ويرى في الآية مجالا للاستدلال على الخوارج وليس العكس لأن غاية ما يدل عليه الظاهر ان جهنم لا يصلاها الا الاشقياء الذين ذكرهم الله تعالى فمن اين انه ليس هناك نيران اخر يصلاها غير الموصوفين بهذه الصفة ((الفساق)) فقد ذكرنا ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه)[1] .

الأصل الخامس : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهو اصل يتعلق بجوانب اخلاقية عملية ولا يتصل بالبحث النظري[2] ومع ذلك يبحثه المتكلمون كما يبحثه الفقهاء وقد اتفقت كلمة المسلمين على وجوبه ولكنهم اختلفوا في طريق هذا الوجوب . فالمعتزلة يرى بعضهم ان طريقه السمع وهذا رأي ابي هاشم والقاضي عبد الجبار[3] . بينما كان ابو علي الجبائي - قبلهما - يرى ان طريق وجوبه العقل والسمع معا[4] وقال البصريون - اتفاقا - بوجوبه من ناحية السمع كتاباً وسنة واجماعا[5] و هذا ما

(١) المصدر نفسه ٧٢٣ .
(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفي : ٣٥٠ .
(٣) ظ شرح الاصول الخمسة ١٤٢ .
(٤) ظ القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ٤٧ .
(٥) شرح الاصول الخمسة ١٤٢ .

يراه القاضي عبد الجبار الذي يرى دلالة هذهِ المرجعيات على وجوبه[1] وكلها داخلة تحت نطاق السمع والمهم هنا هو استدلال المعتزلة على وجوبه بالادلة القرآنية تاركين الخوض في تفاصيل الادلة الباقية[2] .

من اهم ما يستدلون به قوله تعالى : { **كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** } (آل عمران/ ١١٠) وقد استدل بها معتزلة البصرة[3] على وجوبه ويستفيد القاضي عبد الجبار من الآية انها جاءت في مقام مدح الله تعالى لنا على ذلك (فلولا انها من الحسنات الواجبات لما فعل ذلك)[4] .

ومن الآيات ايضا قوله تعالى : { **لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون • كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه** }[5](المائدة/٧٨-٧٩) .

ومن الآيات ايضا قوله تعالى : { **ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** } (آل عمران/١٠٤) . حيث يرى في الآية دلالة على وجوبهما بانه تعالى (اوجب على طائفة ممن يهتدون بالآيات ان يدعوا إلى الخير ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر)[6] والآية دالة في رأيه ايضا على الغرض من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكونهما كذلك واجبا كفائيا بأن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فاذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين

---

(١) ظ المختصر ٢٤٨ .
(٢) للتفصيل انظر شرح الاصول الخمسة ١٤٢ وما بعدها ، المختصر ٢٤٨ .
(٣) شرح الاصول الخمسة ١٤٢، وينظر ايضا د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل ٤٨ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) ظ المختصر ٢٤٨ .
(٦) ظ تنزيه القرآن عن المطاعن ٧٣ .

فهو واجب كِفائي بدلالة (من) التي جعلت في الآية[1] .

وهكذا يرسم المعتزلة من خلال التطبيقات - التي كانت حصتها كبيرة في هذا البحث لضرورات فرضتها خصوصية التوسع المعتزلي في التأويل - ملامح منهج عقلي متكامل في فهم النص القرآني توزعت مصاديق تحققه على اصولهم الخمسة واستدعى الخوض في عدد كبير من الآيات تكفي لتشكيل تصور ولو إجمالياً عن ذلك المنهج وإلا فان استقصاء كل الادلة القرآنية التي اعتمدها المعتزلة واسسوا فهمهم للعقيدة على اساس من فهمهم لدلالتها يحتاج إلى اضعاف حجم هذهِ الرسالة .

(١) المصدر نفسه .

الباب الثالث

منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

مدخل

الأشعرية : النشأة والجذور التاريخية والفكرية

ان تحديد بداية تاريخية لمذهب أو إتجاه فكري امر تكتنفه صعوبات عديدة يختلف طابعها بحسب الظروف والمؤثرات والبيئة التي يظهر فيها ، يتسم بعضها بطابع علمي وبعضها الاخر بطابع تاريخي وبعضها الثالث ذا طابع فني بحت يتعلق بمدى اهتمام المختصين بتسجيل مايتصل بذلك المذهب أو الاتجاه .

هذه الصعوبات جميعا ربما تتكاتف على تشكيل مايجعل تحديد بداية تاريخية حقيقية للاشعرية بوصفه مذهباً كلامياً امرا لازما لكثير من التحوط والتدقيق لتحديد تلك البداية ليس من جانبها التاريخي البحت فحسب وانما - وهو المهم - جوانبها الفكرية . لذا سيحتاج البحث هنا الى تحديد جانبين يقتضيان التفصيل حول تلك البداية ويتمثلان في الاتي :

١ - البداية التاريخية بتحول الإمام ابي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) عن تيار الاعتزال المنطلق بعيدا عن الجذور التي ينتمي اليها الأشعري (أهل السنة) ليستعيد صلته بها بعد عدة عقود قضاها في الاعتزال[١] .

٢ - البدايات الفكرية التي اسست لمنطلقات مذهب الأشعري العقائدية ممثلة في الأسس والاصول العقائدية للسلف واهل الحديث من اهل السنة السابقة لظهوره ، وطبيعة صلته بها ، وحقيقة مايمثله مذهبه وسط هذين التيارين ، التيار الذي انشق عنه والتيار الذي عاد اليه وهنا سنبحث باختصار قدر الامكان اراء السلف واهل الحديث وسمات منهجهم ونترك البحث في موقفه الوسط الى المباحث اللاحقة .

١ - البدايات التاريخية :

لايكاد كتاب يؤرخ للمذاهب الكلامية الاسلامية وخاصة الأشعرية يخلو من ذكر الحادثة التي جرت فيها المناظرة التاريخية بين الإمام ابي الحسن الأشعري واستاذه المعتزلي ابو علي الجبائي البصري التي يربطون بها

---

(١) ظ : احمد امين : ظهر الاسلام ٤: ٦٥ دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م .

بداية ظهور المذهب وانطلاق الاتجاه الجديد الذي شق الساحة الفكرية وشكل الاتجاه البديل عن التيارين السائدين الحشوية واهل الحديث والتزامهم التعبد بالنص وتجميد دور العقل من جهة والاعتزال وهو التيار العقلاني الذي تابع العقل في انطلاقته من القيود وحكمه في كل شأن من شؤون العقيدة والتشريع من جهة اخرى .

هذه المناظرة تذكرنا بانطلاقة الاتجاه العقلاني عند المعتزلة بانشقاق واصل بن عطاء عن استاذه التابعي الكبير الحسن البصري وان اختلفت القضيتان .

تقوم المناظرة بين الأشعري والجبائي على اساس تعليل مذهب الأشعري في توقفه في قضية الصلاح والأصلح والغرض في افعاله تعالى التي اشكل فيها على مذهب المعتزلة وشيخه الجبائي بمسألة الاخوة الثلاثة[1] وفي مناظرته الثانية حول اسماء الله تعالى وهل هي توقيفية مقيدة بالنص ام ان للقياس اللغوي والعقل دوراً في استنباطها[2] .

تبني اغلب المؤلفات التاريخية والكلامية على هاتين المناظرتين اسس الاتجاه الأشعري الخاص وتأسيس المذهب الجديد ، ولاشك في ان مذهبا متكاملا يقدم منظومة كاملة من الفهم والتحديد لعقائد تتناول جوانب الاعتقاد كلها بمحاورها التي تمثل اصولا للدين لايمكن تصور انها تنبني على مجرد خلاف في قضيتن ثانويتين وكان الأولى بمن اسس لهذا الاتجاه في تحديد البداية ان يلتفت الى حقيقة التقاطع الكبير الذي احس الشيخ الأشعري نفسه انه قد وصل اليه مع عقائد السلف واهل الحديث التي تؤطر الجو الفكري لعقيدة اغلب اتباع المذاهب الفقهية السائدة لاهل السنة - عدا الاحناف - وواقع الرفض للاتجاه العقلاني المتصاعد عند المعتزلة والذي لاقى عداءً ومقتا شديدين عندهم

---

(١) راجع تفاصيل المناظرة : السبكي (تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب) (ت ٧٧١ هـ) طبقات الشافعية ٢: ٢٥٠- ٢٥١ المطبعة الحسينية القاهرة ط١ .

وينظر ايضا ابن خلكان (شمس الدين احمد ت ٦٨١ هـ) : وفيات الاعيان ٤: ٢٦٧ - ٢٦٨ طاش كبري زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢: ١٤٧ حيدر اباد الدكن ، احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٤٥ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط٥ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

(٢) طبقات الشافعية : ٢ : ٢٥١ ، وانظر احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٤٧ .

بعد (محنة خلق القرآن) هذا من جانب ومن جانب اخر فان الشيخ الأشعري لمس وجود التأييد للتفعيل المنضبط لدور العقل عند فئات واسعة تاثرت بالانفتاح الحضاري ، ولاحظت آثار جهود المعتزلة في الدفاع عن العقيدة ، وضرورات تشكيل جدار صد لهجمات العقائد المخالفة على العقيدة الاسلامية ، وضرورة مجابهتها بمناهجها نفسها القائمة على تفعيل دور العقل ، ولمس ايضاً ان الاتجاه السلفي ومنهج اهل الحديث غير مؤهل بمنهجه السائد على القيام بمهمة كهذه واذا كان عليه ان يسايره من جهة - وهو ماحصل في منظومته العقائدية في كتاب الابانة - فانه امر مؤقت ستلحقه محاولة للتجديد تكون فرصته فيها اكبر - بعد كسب تأييد الاتجاه السلفي - في اعطاء فرصة اكبر للعقل في تدعيم عقائد اهل السنة وقد تمثلت في الاتجاه الاوسع في استخدام الدليل العقلي في الاستدلال اوردَ عقائد المخالفين في كتابه ((اللمع)) واذا كان هذا الاتجاه عنده قد حصل فعلا فان مسألة تأييد الاتجاه السلفي واهل الحديث لم تكن امرا سهل الحدوث ، بل انه قد تحمل مقاطعة وهجوما من العديد من التيارات الفاعلة وقيادات المذاهب السائدة[1] وان مسألة الرضا عنه قضية احتاجت الى (تأهيل) طروحاته العقائدية كي توافق اصول اهل السنة ليتم قبوله ممثلا لعقيدتهم .

لكن الأشعري نجح في تثبيت ركائز المنهج الجديد في الاقل بما هيأ الفرصة الكبيرة لاتباعه الكبار فيما بعد ان يقيموا صرح المذهب الكلامي الأشعري ويؤسسوا لركائزه واركانه وليحددوا خط سير متصاعد نحو العقلنة يمر بكل من القاضي ابي بكر الباقلاني (ت : ٤٠٣ هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت : ٤٢٩ هـ) وامام الحرمين ابي المعالي الجويني (ت : ٤٧٨ هـ) وحجة الاسلام قطب المذهب ابي حامد الغزالي (ت : ٥٠٥ هـ) والشهرستاني (ت : ٥٤٨ هـ) وانتهاء بالقفزة الى التنهيج للارتباط بالمنهج الفلسفي عند الفخر الرازي (ت : ٦٠٦ هـ) وعضد الدين الايجي (ت : ٧٥٦ هـ) .

وهؤلاء الاقطاب وغيرهم - ممن لم يذكر البحث - يتسم منهج كل منهم بمميزات وخصائص متفردة كما ان هناك قاسما مشتركا يجمعهم يتمثل في حاكمية اصول الأشعرية العامة واثرها في منظورهم للعقيدة ومنهجهم في

---

(١) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ١٦ ، ١٧ .

استنباطها من النص القرآني ومسلكهم في فهمه . وحدود دور النص المتفاوتة فيما بينهم وابعاده.

٢- الجذور الفكرية السابقة لظهور الأشاعرة (السلفية واهل الحديث)

يمكن تلمس الملامح الرئيسة لاثر الحقبة السابقة للاشعري في ظهور مذهبه وتبلور منهجه الفكري من خلال استعراض مجموعة مسائل رئيسة ستثبت ان انقلاب الشيخ الأشعري على الاعتزال وتحوله عنه سيطرت عليه قضية محاولة اصلاح عقائد اهل الحديث ومع بقائه على الاعتزال ماكان ذلك ممكنا ، إذ ان مايمكن انتزاعه اجمالا عن المنهج السائد عندهم كان قريبا من اثبات تام لبعض الصفات الخبرية وموقف جامد على النص في عموم الصفات وكان للتجسيم والتشبيه صوتٍ عالٍ في الساحة الفكرية مما اوجب انقلابا اصلاحيا يتواءم مع الأصول المنهجية لاهل السنة ويستفيد من ادوات المعتزلة (المعقلنة) للخروج من التشبيه الى التنزيه وكان من اهم ما نجح فيه في هذه المحاولة قلبه الموقف في بعض المسائل كالقول بقدم القرآن ، فجعل القديم منه الكلام النفسي القائم بالله تعالى وليس القرآن الملفوظ المسموع ، وجاء بعقيدة الكسب في افعال العبد منهيا صورة السلب الكامل لقدرة العبد في فعله وابقى بعض المسائل على حالها كمسالة الرؤية في الاخرة التي لم يخالف فيها تقريباً الا في نفي الكيفية[1] .

ومن المسائل الرئيسة التي ينبغي بحثها هنا قبل التعرض لمنهج الأشعرية الملامح العامة لمنهج السلف واهل الحديث وطروحاتها الرئيسة في العقيدة وحقيقة صلة الأشعري بها وتمثيله لها . وهذا مايندرج في الاتي :

أ - موقف السلف من العقل وعلاقته بالشرع :

ان للعقل حالتين يتمثل موقف السلف منه على اساسهما :

---

(١) ظ : ابن عساكر الشامي (ت ٥٧١ هـ) : تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الإمام ابي الحسن الأشعري مقدمة المحقق محمد زاهد الكوثري ١٤ -١٥ .

الحالة الأولى - حالة التعارض مع النص : وموقف السلف هنا هو تقديم النص مطلقا فيثبتون ما اثبت وينفون ما نفى[1] وتتحدد علاقتهما بخضوع العقل للشرع فليس له ان يكون معارضا إياه في شيء[2] فالعقل هنا محجور عليه ، والشرع هو الدليل والهادي الموجه وليس الا الاستهداء به وعدم معارضته مطلقا ، واذا احتمل تصور حصول هذه المعارضة فلابد من التسليم للشرع والا كان خلافه بدعة والمعارض من عمل الشيطان ومن عدل عن منهج الصحابة والتابعين وجمع بين العقل والنقل ... وطلب الدين بالكلام فقد تزندق[3] وان احتمال حصول التعارض بينهما مرتبط بعوامل لاتعدو ان تكون مترتبة على فهم النص السمعي وطبيعة المعالجة ولذلك حالتان :

الأولى : ان يعتمد النقل الضعيف في فهم حصول حالة تعارض كأن يكون الحديث مكذوبا وهنا لايصح ان يعدّ هذا تعارضا .

الاخر : ان يكون ماورد في الشرع وحكم بسببه بالتعارض منسوخا هذا في حال لو كانت الامور التي يحكم فيها بحدوث التعارض مما يدخل تحت نطاق بحث العقل وادلته ، فما بالك لو كانت في الغيبيات التي لامجال له لبحثها فهنا لايتصور ان يكون فيها تمحل تعارض بين العقل والشرع لانها خارجة عن نطاق العقل ، والشرع جازم بها فلا يمكن حصول تعارض .

ويرتبط حصول التعارض بين العقل والشرع بتصوره في ادلة كل منهما ومايمكن ان يقام عليهما من استدلالات وطبيعة (درجة) المعرفة التي تقام عليهما من القطع أو الظن ومن ثم عن الارجحية منهما حسب ذلك فهنا حالات ينبني عليها الترجيح :

فاما مع كون كليهما قطعيا فالمتفق بين العقلاء انه لايجوز التعارض بينهما والا كانت القطعية منتفية .

---

(١) ظ : ابن تيمية (نقي الدين ت ٧٢٨ هـ) : درء تعارض العقل والنقل الجزء الأول ق١ : ٧٦ - ٧٧ ، السيوطي (جلال الدين ت ٩١١هـ) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ١٥٨ .

(٢) ظ : عبد الحليم محمود : الاسلام والعقل ٢٣ نشر دار الكتب الحديثة ١٩٧٣ م .

(٣) ابن قيم الجوزية (ت : ٩٧٤ هـ) : الصواعق المرسلة ١٣٠ ، السيوطي : صون المنطق والكلام ٩٦ ، ١٥١ .

واما إذا حصل التعارض فلابد ان احدهما قطعي والاخر ظني وهنا الارجحية للقطعي بلا نقاش والحديث في الحالة الثالثة ، حين يكون كلاهما ظنيا فهنا على المتصدى لفهم النص ان يبحث عن المرجحات فلأيهما حصلت كان هو المقدم شرعياً كان ام عقلياً لافرق فالتقديم هنا قائم على ان القطعي يقدم لانه قطعي والراجح يقدم لاقترانه بالادلة[1] .

ويستند السلفية في تقديم حكم الشرع وتحجيم العقل الى مجموعة ادلة يمكن اجمالها في :

١ - ان العقل بنفسه غير كاف - عند معارضته الشرع - لو حصل التعارض وان الدين انما كمل وتم بالنبوة وقد قال تعالى : { **اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا** } (المائدة/٣) .

والعقل وحده ناقص والركون اليه مخالف للاية ، وليست له الاهلية لان تسلم اليه الامور في الوقت الذي تمت الاهلية للشرع حتى قال تعالى : { **فلا وربك لايؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في انفسهم حرج مما قضيت ويسلموا تسليما** } (النساء/٦٥) .

فلابد من التسليم المطلق بالشرع وعدم معارضته بعقل ولاغيره[2] .

٢ - ان العقل نفسه قد دل على صدق الشرع بما جاء من تصديق العقل لنبوة محمد (ﷺ) وتقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع ، لان العقل قد شهد للشرع والوحي بانه اعلى منه وانه لانسبة له اليه ..)[3] فلا يمكن ان يتعارضا . وفي هذا الدليل نلاحظ انهم يعطون للعقل دورا في اثبات الاستدلال .

---

(١) ظ ابن تيمية : المصدر نفسه ٧٩ - ٨٠ ، وينظر ايضا ابن القيم : الصواعق المرسلة ٨٤ (بتصرف) .

(٢) ابن القيم : الصواعق المرسلة ٩٠ (بتصرف) .

(٣) المصدر نفسه ٨٨ .

٣ - ان منهج الصحابة والتابعين - وهم المرجع في بيان التشريع وبهم الاقتداء - هو الالتزام بما جاء به الشرع وعدم معارضته بالعقل[١] فوجب الاهتداء بمنهجهم والالتزام بسيرتهم .

٤ - الارتباط بين الايمان وتصديق الشرع ممثلا في نبوة النبي (ﷺ) يقول ابن قيم الجوزية (ان المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لاتتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقا ..(وان هذه المعارضة) ليست من الايمان بالنبوة في شيء)[٢] .

٥ - ان تقديم العقل يلزم عنه تحكيم الخلافات والنزاعات فأهل العقل متناقضون مختلفون ابدا . والابتعاد عن الشرع تمسكا بالعقليات ادى الى النزاع والفرقة وتمخض عن الخلاف ولايمكن للسلفية هنا ان ينسوا محنة (خلق القرآن) ومارافقها من صراع عرض المسلمين الى اوقات حرجة في تاريخهم الفكري .

٦ - ان الشرع يستلزم قطعية الادلة ، وهو قد جاء بغيبيات يعلم اهل العقل قبل غيرهم انها خارجة عن نطاق ادراكه واحكام العقل فيها سمتها الظن غالبا ولذا (فالعقل معزول عن الشرع واحكامه ، ولايمكنه ان يعارض الشرع في ذلك (الغيبيات)[٣] .

الحالة الثانية : تقاسم الاختصاص :

وفي هذه الحالة يتقاسم كل من العقل والشرع الفاعلية في ساحة البحث في العقيدة فللعقل فاعليته في كشف ما انيط به كشفه وعلق به ادراكه وللشرع ميدانه الذي لايتخلى عنه .

فتحجيم العقل وهجره له ميدانه الذي اغلقت فيه الابواب ولكن ضرورات علمية وموضوعية يلزم عن اهمالها نقص منهجي اساسي جعلت السلفية يضطرون الى تحميله دوره المناط به ، تلك الضرورات متعلقة بطبيعة الميدان الذي يبحث فيه فلابد في بعض المسائل من اعتماد العقل وان كان ذلك لايعني الاستقلالية التامة اذ يبقى العقل في هذا الدور يعمل في

---

(١) ظ السيوطي : صون المنطق والكلام : ١٥١ ، عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام : ١٢٧

(٢) الصواعق المرسلة : ١١٨ .

(٣) ظ عبد الحليم محمود : الاسلام والعقل ٢٨ .

ضمن الاطار العام للشرع وذلك قائم على اساس تقسيم الخطاب الديني على طرفيه الرئيسين اللذين يغطيهما : الشريعة والعقيدة أو الفروع والاصول .

ففي الشريعة التي تضمنت تنظيم علاقة الانسان بربه وطبيعة التكاليف الشرعية التي كلف بها نجد ان سمة الاجمال والتحديد سائدة وان الانماء والزيادة والتفصيل والتحليل تركت للنظر والاستدلال والاجتهاد الشخصي لاستنباط ما اجمل أو فصل في الكتاب الكريم أو السنة المشرفة بما يتوافق مع مافيهما[1]

وهنا للعقل حالتان من الفاعلية :

الأولى: تدبر التشريع وفهمه ومعرفة مايراد به وهذا مايعبر عنه مانقله السيوطي عن الموقف فيه بقوله (انما اعطينا العقل لاقامة العبودية لالادراك الربوبية)[2] ويرتبط هذا بالتكليف والعقل شرط فيه .

الاخر: الاجتهاد في الفروع واستخدام العقل في استنباطها وهو امر سمح به الشرع نفسه وليس ادل عليه من اجتهاد الصحابة والتابعين (رض) في الفروع ورفضهم ذلك في الاصول[3] .

وهنا يتبدى دور العقل بوضوح مع الاستمرارية ذلك (ان النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ومالايتناهى ((الوقائع)) لايضبطه مايتناهى ((النصوص)))[4] هذا الاجتهاد من اهم مصاديقه القياس الفقهي عندهم وقد جعلوه احد الأصول الاربعة في الاجتهاد لتحصيل الحكم وهو امر قائم على دور مهم للعقل وان كان اصل جوازه مستند الى الجواز بحكم الشرع[5] وتتأكد صلته بالعقل وتفعيل دوره فيه من اشتراط (التهدي الى مواضع الاقيسة ، وكيفية النظر والتردد فيها ، من

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٢٠٤ ، وينظر عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق ١٣٨ .

(٢) صون المنطق والكلام : ١٨٠ .

(٣) ظ المصدر نفسه ١٥٧ (بتصرف) وينظر الشهرستاني : الملل والنحل ١: ١٩٩ ، ٢٠٦ .

(٤) ظ الملل والنحل ١: ١٩٩ .

(٥) ظ المصدر نفسه ١ : ١٩٩ .

طلب اصل أو لا ، ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه ، فيعلق الحكم عليه ، أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به)[1] .

اما العقيدة (الاصول) : فالسلفية يقطعون فيها بان لادور للعقل فانه تعالى قد استوفى اصولها كلها في قرآنه واوضحتها وحددتها اقوال الرسول (ﷺ) وافعاله فلا مجال البتة للبحث فيها بالاستقصاء والنظر والاجتهاد الشخصي لذا كانوا يشددون النكير على من تصدى لذلك وهذا ماجعل الإمام الأشعري محطا لهجومهم في محاولته الاصلاحية لربط عقيدة السلف بتيار العقلنة وتأسيس ركائز البحث العقلي في العقيدة لاثباتها والدفاع عنها وهو يصف موقفها من النظر والجدل الذي يعدونه بدعة فيقول (وينكرون الجدل ، والمراء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الاثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي الى رسول الله (ﷺ) ولايقولون كيف ؟ ولا لِمَ ؟ لان ذلك بدعة)[2] .

والاصول عند السلف واهل الحديث ، كالالهيات وجودا وصفات والغيبيات والسمعيات مما بينه الشرع كاملا ولامجال للعقل ان يجتهد فيها ولا وظيفة له ازاءها الا التسليم والتصديق والفهم وليس له معارضتها ، ويبقى للعقل دور المعرفة وللشرع دور الايجاب يقولون (الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل فالعقل لايحسن ولايقبح ولايقتضي ولايوجب والسمع لايعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجب)[3] فهم في هذه المرحلة المهمة ذات الاثر الواضح في بدايات الأشعرية رفضوا المنهج الكلامي تماما ومن ثم رفضوا محاولة التوفيق بين العقل والشرع لاثبات مسائل العقيدة وجعلوا المصدر الوحيد للعقيدة والمعتمد في استنباطها وبيانها مايفهمونه من ظواهر النصوص الواردة في القرآن أو السنة بل ان متشابهات تلك النصوص كانت لها حصة كبيرة في ذلك اذ لما كان موقفهم

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٠٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين : ٣٢٢ ، وينظر ايضا مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ١١٨ ومابعدها في تفصيلات موقف السلف واصحاب الاتجاه السلفي من النظر واعمال العقل والكلام والجدل في العقيدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط٣ ١٣٨٦ هـ ، ١٩٦٩م .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٤٢ .

هو التوقف والتفويض فانهم تعاملوا مع تلك الظواهر والمتشابهات بدون اللجوء الى التأويل - وظيفة العقل - لتحقيق توافقها مع مقتضيات الادلة العقلية انطلاقا من مبدئهم بعدم وجود التعارض اصلا .

ب - اثر هذا الموقف في منظورهم للعقيدة :

ان هذا الموقف القائم على الحجر على العقل وتجميد دوره في العقيدة ادى الى تحكيم الفهم المنعكس عن ظواهر النص قرآنيا كان أو نبويا او متشابهاته بل وتاكيد مرجعية فهم الصحابة والتابعين وائمة المذاهب لتلك النصوص وتحول موقفهم منها الى مبدأ قدسي وهكذا صارت العقيدة هي ما اعتقدوه انطلاقا من تلك المرجعيات وكان اهم ما تأثروا فيه في هذا الاطار ماتجلى في موقفهم في الصفات الالهية حيث لانجد للعقل دور ولا فاعلية اذ نجدهم قد (وصفوا الله عز وجل بما يبدو ان الكتاب والسنة وصفاه بها ونسباه اليه تعالى بدون نظر الى تجويز العقل لهذا الاتصاف أو إحالته له . بل بدون الرجوع الى العقل كي يجوز اويحيل[1] .

ولهذا المسلك في الصفات واثباتها يسمى السفيه واهل الحديث بـ (الصفاتية)[2] فهم قد اثبتوا لله تعالى في صفاته (ان علمه وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له ازلية ونعوت له ابدية)[3] .

ويدخل في ضمن نطاق اهل السنة ويمثل موقفهم هذا في الصفات والتبرؤ من التشبيه والتعطيل فيها والاعتقاد في الابواب العقلية بأصول الصفاتية سائر ائمة المذاهب من اهل السنة واصحابهم وهم (اصحاب مالك والشافعي والاوزاعي والثوري وابي حنيفة وابن ابي ليلى واصحاب ثور

---

(١) احمد البهادلي : محاضرات في العقيدة الاسلامية ج٢ (الصفات الالهية في اهم المذاهب الاسلامية) ١٩٨ ، شركة الحسام للطباعة الفنية / بغداد ط١ ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩م .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٤٢ ، ٤٣ .

(٣) البغدادي (عبد القاهر ت ٤٢٩ هـ) : الفرق بين الفرق ٣٣٦ ، وينظر الشهرستاني : الملل والنحل حيث يقول في وصف اصل التوحيد والقول بالصفات عندهم (ان الله تعالى واحد في ذاته لاقسيم له وواحد في صفاته الازلية لانظير له وواحد في افعاله لاشريك له) ١: ٤٣ .

واصحاب احمد بن حنبل واهل الظاهر وسائر من اعتقد باصول الصفاتية)[1] .

والمهم في هذا الباب ان رؤوس فقهاء الصفاتية قد وقفوا بوجه محاولات النظر والجدل في قضية الصفات ليدفعوا عن اتباعهم التكلف في البحث والتفتيش في المتشابهات ونفي الحاجة الى التأويل .

ولذلك اكتفوا بمرجعية الكتاب والسنة فقالوا بالصفات السبع الذاتية أو المعنوية ثابتة له تعالى لورود نسبتها في الكتاب المجيد مثل قوله تعالى { **لااله الا هو الحي القيوم** } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله { **انه عليم قدير** } (الشورى/٥٠) وقوله : { **وكلم الله موسى تكليما** } (النساء/١٦٤) وقوله : { **ان الله كان سميعا بصيرا** } (النساء/٥٨) وقوله { **انما امره إذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون** } (يس/٨٢) الى غير هذه الايات التي تثبت لله تعالى صفات القدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والحياة)[2] .

وكذلك اثبتوا له تعالى الصفات الفعلية استناد الى الكتاب المجيد كالخالقية والرازقية والعطاء والنصرة وغيرها من الصفات الفعلية الكثيرة وذلك كقوله تعالى { **انا كل شيء خلقناه بقدر** } (القمر/٤٩) وقوله { **ولسوف يعطيك ربك فترضى** } (الضحى/٥) وقوله { **وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا** } (النساء/٤٥) إذ نلاحظ في هذه الصفات وسابقتها ان الظاهر القرآني كان المستند الاساس في اثباتها له تعالى والتقاطع المنهجي الواضح يتبين بوضوح في صفات من نوع آخر هي الصفات الخبرية التي اخبر بها القرآن المجيد والسنة الشريفة فقد ادت هذه الصفات الموهم ظاهرها بالتشبيه اساسا مهما لتحديد اهم ملامح اركان وسمات المنهج المميز عند المذاهب الكلامية ، وتناول هذه الصفات وموقف السلف منها امر مهم من جهتين :

---

(١) ظ : البغدادي : الفرق بين الفرق ٣١٤ (بتصرف) .
(٢) البهادلي : الصفات الالهية ٢٠١ ، ٢٠٢ .

الأولى : انها صفات لابد من تعاضد العقل - في ممارسته التأويل مع النقل لاستبيان دلالاتها الحقيقية وبكونها تتصل بالنص القرآني وفهمه اتصالا واضحا ومنفردا لان معرفتها والاخبار بها جاءت غالب في النصوص القرآنية .

الثانية : ان موقف السلف منها في خصوصيته كان له اثر كبير في منهج الأشعرية في التعامل معها ، ولا سيما في بدايات الظهور عند الأشعري كما أثر عند المتاخرين كالرازي كما سنرى .

ويتبين موقف السلف من تلك الآيات في حالة تكاد توقع في التناقض اذ انهم في الوقت الذي يأخذون هذه الايات على ظواهرها ويكتفون بالقول انهم يؤمنون بها كما جاءت في النص بدون تاويل أو تكييف ينطلقون - كما يقولون - من اصل اثبات تنزيهه تعالى عن التشبيه وهذا المذهب القائم على التوقف والسكوت عن تفسير تلك النصوص وكراهة الخوض فيها والسؤال عنها ، مستند الى اعتقاد السلف انها مما استأثر تعالى بعلمه هذا الاستناد يقوم في اساسه على فهمهم الآية الكريمة { **وما يعلم تأويله الا الله** } (آل عمران/٧) حيث يقتطعون الآية من سياقها ويقولون بالاستئناف فيما بعدها[١] .

يقول الشهرستاني مقررا مذهبهم حيال هذه الصفات ان بعضهم بالغ في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات وان هؤلاء الذين توقفوا في التأويل قال : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى { **ليس كمثله شيء** } فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك الا انا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى { **الرحمن على العرش استوى** } (طه/٥) ومثل قوله { **خلقت بيدي** } (سورة ص/٧٥) ومثل قوله { **وجاء ربك** } (الفجر/٢٢) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة هذه الايات وتأويلها بل التكليف قد

---

(١) ظ : ابو عثمان اسماعيل الصابوني : عقيدة السلف واصحاب الحديث ١٠٧ ، المطبعة المنيرية ، بيروت ١٩٧٠م .

ورد بالاعتقاد بانه لاشريك له { **وليس كمثله شيء** } وذلك قد اثبتناه يقينا)[1] .

وهناك من السلف من قال بتأويل بعض تلك الصفات على وجه يحتمله اللفظ ، ويعرض ابن خلدون لمذهبهم بالطريقة نفسها مبعدا عن اعتقاد السلف أي احتمال للقرب من التشبيه اذ يبين اصل اعتقادهم على تغليب ادلة التنزيه ويرى ان من وقع في التشبيه منهم ليسوا سوى شواذ بينهم [2] .

هذا المنهج الذي اختاره السلف هو منهج السلامة كما يسمونه[3] .

لذلك نجدهم يقولون في هذه الصفات الخبرية منطلقين من ظاهر النص القرآني[4] انه سبحانه على عرشه كما قال { **الرحمن على العرش استوى** } (طه/٢٥) وان له يدين بلاكيف ، كما قال { **خلقت بيديَّ** } (سورة ص/٧٥) ، وكما قال { **بل يداه مبسوطتان** } (المائدة/٦٤) وان له عينين بلا كيف كما قال { **تجري باعيننا** } (القمر/١٤) ، وان له وجها كما قال { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } (الرحمن/٢٧) ويثبتون له الرؤية بالابصار يوم القيامة مستندين الى قوله تعالى { **وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة** } (القيامة/٢٢-٢٣) ... الى غير ذلك من الصفات التي شكل الظاهر القرآني مرتكزا اساسيا في اثباتها وان وضعوا لذلك تحرزا في تاكيد انهم يحكمون بان الايات المتشابهة لاتدل على تشبيه الخالق بالمخلوقين ، فان الله تعالى منزه عن صفات الحوادث مطلقا فهم يثبتون الظاهر مطلقا ويؤمنون به مع نفي المماثلة بين صفات الباري والصفات الانسانية[5] وهكذا صار معتمدهم في اثبات الصانع وتحديد صفاته هو الخبر

---

(١) الملل والنحل ١: ٩٢ .

(٢) راجع المقدمة ص ٤٦٣ - ٤٦٤ .

(٣) الملل والنحل ١: ١٠٤ (بتصرف) .

(٤) ظ الأشعري : مقالات الاسلاميين ٣٢٠ وانظر ايضا ص ٢٦٠ .

(٥) ينظر ابن خزيمة (محمد بن اسحاق) : التوحيد واثبات صفات الرب ١١ ، تحقيق محمد خليل ١٩٦٨ م ، الشهرستاني : الملل والنحل ١٠٤ ، ١٠٥ ، ابن القيم : الصواعق المرسلة ١٣٤ .

الصادر عن النبي (ﷺ)[1] ولاطريق للعقل في ذلك ، فرفضوا جميع الادلة التي تقوم على اسس عقلية وعدّوها واهية لاتصلح لهذا الامر الخطير واهم تقودهم لها انها قد تصلح للضد فبدلا من اثبات الصانع تعالى فانها ربما استخدمت في نفي الصانع .

والحديث عن الصفات عموما لاسيما الخبرية منها وهي اصدق مايقع في باب المتشابه يجرنا الى ضرورة استكناه موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه بغض النظر عن كون مصاديقه متعلقة بالصفات أو بالاصول الاخرى للعقيدة وهو موقف يحدد بعض ملامح المنهج عموما عندهم .

ج - المحكم والمتشابه عند السلف

يمكن تشكيل ملامح تصور اجمالي عن موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه من خلال اشارات عديدة ذات طابع تطبيقي اكثر منه تنظيري منهجي .

فبغض النظر عن تحديد المفهومين عندهم - وقد سبقت الاشارة اليه - نجد انهم يحددون المحكم من الكتاب - وهم في ذلك كباقي من نظر فيه- على اسس تقدم وتؤهل طروحاتهم في تصورهم للعقيدة ، فكل ماجاء من الايات ظاهرها أو نصها بل حتى الكثير من متشابهاتها يعد على وفق معاييرهم في التوقف والتفويض في درجة قدسية المحكم من حيث عدم التطرق لمحاولة كشف دلالاته أو تأويله فهم ياخذون النصوص على ماجاءت ويفهمون المراد منها على مادل ظاهرها عليه . وموضوعنا الرئيس هنا هو المتشابه وعلمه فهو ماينعكس تطبيقيا على المنهج وسيكون البحث فيه على وفق ثلاثة محاور :

١ - الموقف من اية المتشابه :

من الاشارات المهمة المفيدة في تحديد موقفهم من الآية الكريمة قوله تعالى { **هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات . فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ومايعلم تاويله الا الله والراسخون في**

---

(١) ظ ابن القيم : الصواعق المرسلة ١٢٦ ، ١٢٧ .

العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا .. } (آل عمران/٧) ، مايورده الشهرستاني من سبب توقف السلف عن تفعيل دور العقل في الموقف من الايات الموهمة للتشبيه وعدم تفسيرها إذ ان احد اسباب ذلك كما ينقل هو المنع الوارد - كما يفهمون - في هذه الآية وان سبب عدم اقدامهم على التأويل هو التحرز عن الوقوع في الزيغ الوارد ذكره في الآية[١] وهذا يعني انهم يقولون بالاستئناف في الواو في قوله تعالى { **لايعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم** } واكثر تفصيل وتحليل لمذهب السلف في المتشابه وموقفهم من الآية الكريمة تضمنه كتاب اساس التقديس للفخر الرازي وسنلاحظ لاحقا انه يتبنى مع الاشاعرة هذا الموقف فالمحصلة النهائية لمذهبهم فيه تنطلق من اساس معياري يضعونه مبدأ يفهم في ضوئه كل مايقع تحت اطار التشابه ذلك ان الموقف من المتشابهات عندهم يتمثل في انه (يجب القطع فيها بان مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولايجوز الخوض في تفسيرها)[٢] .

ولاشك ان هذا الموقف يؤكد انهم يقطعون انها مما لايعلمه الا الله ويفسرون الآية على هذا الاساس وهذا ماتبين بوضوح في احتجاجهم على رأيهم بعدة وجوه يهمنا منها هنا مايتعلق بفهم سياق الآية وتحديدهم المراد منها اذ يستدلون على وجوب التوقف في المتشابه بعدة وجوه : الأول[٣] منها مبني على فهم الآية كالاتي :

١ - تضمن الآية في سياقها معنى الذم لطلب المتشابه حيث قال تعالى { **فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة** } (ولو كان طلب المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك) ...

٢ - ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم { **يقولون امنا به** } وقال في سورة البقرة { **فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق**

---

(١) ظ : الملل والنحل ١: ١٠٤.

(٢) ظ : اساس التقديس في علم الكلام : ١٨٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥م .

(٣) المصدر نفسه ١٨٣، ١٨٤ ، وينظر ايضا الملل والنحل ١٠٤ .

من ربهم } (الآية/٢٦) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به من مدح ..

٣ - لو كان قوله تعالى { **الراسخون في العلم** } معطوفا على قوله ((الا الله)) لصار قوله ((يقولون آمنا به)) ابتداء وانه بعيد عن الفصاحة لانه كان الأولى ان يقال : وهم يقولون آمنا به أو يقال ويقولون آمنا به .. ومن ثم فان القول بالعطف يحتاج الى تاكد بينما القول بالاستئناف لايحتاج الى ذلك .

٤ - وهو افضلها كما يراه الفخر الرازي قوله تعالى { **كل من عند ربنا** } يعني انهم امنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، اذ لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة .

اما الوجه الاخر فيستند الى موقف الصحابة والتابعين وينطلق من اجماعهم على ان هذه المتشابهات في القرآن والاخبار كثيرة والدواعي الى البحث عنها والوقف على حقائقها متوافرة فهم كانوا اولى بالتأويل ان كان صحيحا وجائزا ومن ثم فلأمتناعهم عنه - اذ لو فعلوا لاشتهر ونقل الينا بالتواتر- وعدم نقله الينا عن احد منهم علمنا ان الخوض فيه غير جائز[1] . ويقول الصابوني موضحا موقفهم من المتشابه انهم(يكلون علمه الى الله تعالى ، ويقرون بان تأويله لايعلمه الا الله كما اخبر الله عن الراسخين في العلم انهم يقولون في قوله تعالى{ **والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ومايذكر الا اولو الالباب** }(آل عمران/٧)[2] واذ تبين لنا موقف السلف من المتشابه وفهمهم الاية التي اوردت اصول التعامل مع المتشابهات تتجلى بوضوح طبيعة موقفهم من ايات الصفات الخيرية وكيفية فهمهم واستدلالهم بظواهر النص أو بعض متشابهاته على مايرون فرفضهم التأويل منطلق من هذا الفهم وهم يوردون على رفضهم إياه والتوقف عن معالجة الايات على وفق ادلة العقل باخراجها عن دلالة ظواهرها

---

(١) اساس التقديس ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢) ظ عقيدة السلف واصحاب الحديث ١٠٧ .

ادلة تكاد تنطلق من المحاور العامة التي جاءت الآية الكريمة لبيانها وتستند ادلتهم هذه بالتالي الى فهمهم الآية وهي ما يمكن إجماله في الآتي :

١ - المنع الوارد في القرآن الكريم ويقصدون به الآية الكريمة واضافتها الزيغ الى من مال إلى تأويل المتشابهات - كما يفهمون - ومن ثم فهم ابتعدوا عنه[1] تحرزا عن الوقوع في الزيغ فيؤمنون بها كما جاءت ولايتعرضون الى تأويلها ويفوضون معانيها الى الله تعالى .

٢ - مايتعلق بدرجة الحجية في الدليل فالتأويل امر مظنون بالاتفاق وصفات الباري تعالى يجب ان يرجع فيها الى ماهو قطعي والقول فيها بالظن غير جائز فربما أولت الآية على غير مراده تعالى وادى ذلك الى الوقوع في الزيغ ولذا فهم يقولون كما قال الراسخون في العلم : { **كل من عند ربنا** } آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ، اذ ليس ذلك من شرائط الايمان واركانه .

٣ - يرجع الى طبيعة التأويل وكونه ظنيا فهو يختلف باختلاف وجهات النظر عند المتصدين لفهم النص ، فاذا ترك الباب مفتوحاً لتفسيرات مختلفة متباينة فذلك من شانه تفريق الامة وهو حرام ومايؤدي اليه محرم ايضا ولذا صار السلف الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه المتشابهات بدون تأويل وتفرق واختلف من بعدهم فرق لانهم اقتحموها .

ج - علاقة الأشعري ومذهبه بالسلف (اهل السنة واصحاب الحديث)

يقول الإمام الأشعري في كتابه الابانة وهو الذي يمثل المنطلق الرئيس لاصلاح عقيدة اهل السنة مع الالتزام الشديد بخطوطها العريضة وأصولها ، في تأكيد منه لعدم خروجه عن الخط العام للسلف في مسلكه الجديد ، وخصوصا ارتباطه باصول العقيدة التي التزم بها الإمام احمد بن حنبل (ت : ٢٤١ هـ) : قولنا الذي نقول به وديانتنا التي

---

(١) ظ الملل والنحل ١٠٤ ، الفخر الرازي : اساس التقديس ١٨٣ ، د عرفان عبد الحميد دراسات في الفرق : ٢١٤ .

ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا (ﷺ) وماروي عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نَضَّر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون لانه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق ورفع به الضلال واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم وخليل معظم مضخم وعلى جميع ائمة المسلمين)[1] .

وهو يؤكد ذلك اثناء عرضه لمذهب اصحاب الحديث واهل السنة في مقالات الاسلاميين فيقول (وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب)[2] .

ان هذه الصلة والتبعية لمذهب السنة واهل الحديث تبدو واضحة في المراحل الأولى من الاتجاه الجديد وقد حاول فيها الإمام الأشعري ان يكون متوافقا في طروحاته مع مذهبهم وتمثل ذلك في اهم سمتين في موقفه منهم :

الأولى : انه وقف بوجه خصومهم المعتزلة وكان انقلابه عليهم انطلاقه مهمة في تشكيل الاتجاه الجديد الذي لم يخرج كثيرا عن الخط الفكري لاهل السنة والحديث في بداياته .

الاخرى : انه ربط نفسه ابتداء بهذا الخط وتبنى طروحاته وارائه واهم الأسس التي قام عليها والنصين السابقين يدلان على ذلك بوضوح ، هذا من جهة ومن جهة اخرى فانه مع الحنابلة تحديدا كان شديد المرونة واكثر من مدح امامهم احمد بن حنبل لكننا نلاحظ مع ذلك انهم لم يغفروا له اهم ماقام عليه مذهبه الجديد وهو اقحامه علم الكلام والنظر والجدل في علوم الدين فوقفوا في وجهه[3] وقد كانت المذاهب الفقهية الاخرى اكثر مرونة معه واستطاع ان يمهد للاعتراف بعلم الكلام وبالمسلك الجديد في ضمن الاطار العام لمذهب اهل السنة والحديث ليجعله في النهاية ممثلا لهم . خصوصا ان المذاهب الاخرى اكثر قرباً من تقبل دور للعقل لاسيما الاحناف منهم لانهم من مدرسة

---

(١) الابانة عن اصول الديانة :٨ ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .

(٢) مقالات الاسلاميين : ٣٢٥ .

(٣) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ١٦ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط٥ ، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ م .

الرأي في الفقه وكان لتلامذته من بعده واهمهم الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ومحمد بن تومرت مهدي الموحدين (ت ٥٢٤ هـ) دور كبير في تحصيل اعتراف المالكية لعلم الكلام والبحث العقلي والمسلك الجديد عموما[١] .

وسنلاحظ عند البحث في منهجه ان هذا الموقف من الأشعريِ لم يكن على اطلاقه الوارد في تصاريحه هذه وانما اختط لنفسه المنهج الوسط الذي سنتناوله هناك ايضا والذي سيكون له اثر كبير في اصلاح عقيدة اهل الحديث وابعاد التصورات التي وقع فيها المجسمة والحشوية القائلين بالتجسيم والجهة والجبر .. الى غير ذلك من العقائد الموروثة عن الملل الاخرى وخصوصا اليهودية والنصرانية التي دخلت الى صفوف المسلمين عن طريق الاحبار والرهبان وماكان لهذه الخطوة ان تلاقي النجاح الذي كان يأمله وحققه فعلا مع اتباعه من بعده لولا اعلانه الانقلاب عن عقيدة الاعتزال وانحراطه في اصحاب الحديث[٢] والذي مهد له القول الذي اوردناه وهناك عامل آخر كان له اثره الواضح في النجاح المتحقق في عملية الاصلاح هذه وهو مقدرته الفكرية الكبيرة التي تمرنت على مسلك المعتزلة اصحاب التفكير العقلي والنظر والجدل فاكتسب منهم اصول التشبيه والتنزيه التي لم يستطع الانسلاخ عنها وبقيت ذات تاثير كبير على مسلكه العام في عقيدته وكان اكثر قربا منهم في المراحل المتأخرة من منهجه وان كان قد خدم الحشوية نوعا ما حين امد عقائدهم بسيل الادامة عندما اعاد تكرار الكثير منها في كتابه الابانة والتزمها واعتمد لاثباتها النصوص والروايات وهو مايمثل المرحلة الأولى في منهجه .

ويميل البحث في نهاية هذا المدخل الى تحاشي ايراد التطبيقات في استدلالات السلف واهل السنة والحديث بالنصوص القرآنية ومسلكهم في استنباط العقيدة اذ يكفي لتحقيق ذلك غالبا مجرد استحضار النصوص القرآنية وظواهر الايات الكريمة مع استذكار الركيزة المعيارية الرئيسة في منهجهم بأخذ الايات ظاهرها ومتشابهها بمبدأ التنزيه عن التشبيه والتجسيم والاحجام عن اية معالجة لها اذ يكتفي

---

(١) ظ:١ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ :١٦ .

(٢) ظ الابانة ٨ ، وينظر ايضا ابن خلكان : وفيات الاعيان ١: ٤٦٤ .

المتصدي لفهم النص هنا بمراقبة النص في حركته الظاهرية مع الجمود على موقف المتلقي فحسب ولا دور له مطلقا يتعدى ذلك .

منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

توطئة

تطبع صورة المنهج الأشعري في العقيدة مجموعة نقاط يتصاعد الخط البياني فيها ، ويمثل المعيار الذي يؤشر حركة هذا الخط : الدور الذي يناط بالعقل في فهم العقيدة وتحديد اصولها في الجانب المنهجي ، والموقف من الصفات الالهية وطبيعة الاعتقاد فيها لاسيما الصفات الخبرية تحديداً إذ يتقاطع ظاهر النص مع الدليل العقلي في الجانب التطبيقي . بحسب هذين الاطارين ومعاييرهما يحدد الباحثون مراحل تاريخية فكرية يمر بها المنهج الأشعري . إذ نلاحظ ان هذين الاطارين يحددان مراحل التطور في المنهج الأشعري وكالاتي :

ففي الاطار المنهجي نلاحظ ان الأشعرية مرت بثلاث مراحل نشهد فيها الخط التصاعدي في اكتمال صورة المنهج وتأسيس ركائزه وبناه الفكرية[1] :

في المرحلة الأولى نشهد بداية الانطلاقة في ثورة التصحيح في عقائد اهل السنة والحديث بظهور الإمام الأشعري وتنطبع هذه المرحلة بمعالجات شكلت محاولة لتأصيل النشأة وصياغة الأسس الفكرية للمذهب ويلتحق بالإمام الأشعري في هذه المهمة التأسيسية أقطاب كبارهم القاضي ابو بكر الباقلاني وعبد القاهر البغدادي وابو المعالي الجويني إذ نلاحظ تناغما واضحا في تحديد المنطلقات وتكاملا بين الخطوات المتبعة بما يشكل في

---

(١) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ :٤٣ ومابعدها .

مجموعه ملامح مرحلة موحدة الجهود وان اختلفت اركانها في بعض السمات المميزة لكل قطب من هؤلاء الاقطاب .

وفي المرحلة الثانية يميل الخط الفكري الأشعري الى تحديد الاطر النهائية للمنهج وصولا الى حالة الاكتمال في تشكيل المنظومة العقائدية ونشر المذهب وترسيخ جذوره على الساحة الفكرية ويقود المسار في هذه المرحلة الإمام الغزالي ومهدي الموحدين ابن تومرت والشهرستاني .

في المرحلة الثالثة ياخذ الخط التصاعدي نحو العقلنة قفزة كبيرة بالانسلاخ عن الطابع الكلامي المرتبط بمرجعيات فهم النص ليدخل في اطار يتشابك بالاتجاه الفلسفي ويركب عجلته ويستعير ادواته إذ يدخل المذهب الأشعري هنا مرحلة علم الكلام الفلسفي ممثلا في مسلك الفخر الرازي وعضد الدين الايجي .

اما في الاطار التطبيقي على اصول العقيدة وتحديد جزئياتها فنلاحظ ان الموقف من الصفات الالهية يطبع المراحل التاريخية للمذهب الأشعري والانتقال من الطابع العام لموقف مذاهب اهل السنة والحديث (الصفاتية) كمرحلة اولى تؤصل لمنطلقات الأشعرية مرورا بمرحلة ثانية يتمثل فيها دور الأشعري في ظهوره بمنهجه الجديد وتفعيل دور العقل في فهم النص القرآني واستنباط التصور الجديد لمعالجة ظواهر النصوص والانفلات من لوازم المنهج القديم الذي كان يسير احيانا بمسلك يقترب من الوقوع في مغبة التشبيه والتجسيم حيث يكتفي بالتعبد بالنصوص على ظواهرها وتلك الظواهر توهم احيانا بهذا المنحى التشبيهي على الرغم من ان الاتجاه في تلك المرحلة يعلن ان تعامله مع النص في ظاهره محكوم بالتنزيه عن التشبيه والتجسيم ، لكن مجرد الاعلان بدون تفعيل مايلزم عن هذا المبدأ

عند التعامل مع النصوص واتخاذ موقف السكوت على النص وعدم التصرف فيه لايكفي لتحقيق هذه الحالة . وفي هذه المرحلة يعضد عبد القاهر البغدادي منهج الأشعري في الصفات والمرحلة الثالثة يمثلها القاضي الباقلاني والجويني بقولهما بنظرية الاحوال[1] في الصفات الالهية والتي تهدف الى دفع الاشكال القائم على ان القول بمغايرة الذات الالهية للصفات يلزم عنه تعدد القدماء[2] .

ومايهم البحث في هذه المراحل على اختلاف المعايير المحددة لطبيعتها وتقسيمها مايتعلق منها بفهم النص القرآني عند الأشعرية .

وقضية منهج فهم النص القرآني عند الأشعرية تكاد لاتتأثر بطبيعة التغيرات والمراحل التي يمر بها المنهج الأشعري العام بما يمكن ان يحدد بمراحل معينة يفصل بينها بمعايير واضحة تاريخيا أو فكريا اذ نلاحظ تداخلا لمعايير النص ومسالك الفهم له نفسها بين مراحل متقدمة

---

(١) مبتكر النظرية الأول هو ابو هاشم الجبائي المعتزلي (ت ٣٢١ هـ) . ويرى بعض المتكلمين انه ليس للحال تعريف محدد بالحد أو الرسم ، اذ ليس لها حد حقيقي لكي تعرف بحدها وحقيقتها على وجه يشمل الاحوال كلها الا ان الجويني يعرفها في كتابه الارشاد بانها (صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولابالعدم) ص ٨٠ نشر الخانجي القاهرة ١٩٥٠م ويقسمها للقائلين بها على قسمين :
١ - الحال المعللة ، ٢ - والحال غير المعللة .

الحال المعللة : هي كل حكم ثبت للذات بسبب معنى قام بها ككون العالم عالما والقادر قادرا ونحو ذلك من المعاني التي إذا قامت بمحلها اوجبت له حالا .

والحال غير المعللة : هي كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات اذ انها كل وصف لايرجع الى نفي ولايتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به .

ينظر : الجويني : الشامل في اصول الدين : ٦٣٠ تحقيق د . علي سامي النشار منشأة المعارف الاسكندرية ١٩٦٩ م . ، الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الدين : ٨٠ ، تحقيق محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم ، نشر الخانجي مصر ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ١٣٢ .

(٢)البهادلي : محاضرات في العقيدة الاسلامية ٢ : ١٨٣-٢٥٣ .

من الأشعرية ومراحل متاخرة كموقف التفويض - في سبيل المثال - الذي نلاحظ ظهوره في المراحل المتاخرة عند الأشعرية في احد موقفين للفخر الرازي بعد ان ظهر في المراحل الأولى والجذور والبدايات ممثلة في عقيدة اهل السنة - كما تبين لنا سابقا -.

وقد لاحظ البحث تصديقا لذلك ان فهم النص القرآني عند متكلمي الأشعرية تحكمه مجموعة عناصر مشتركة ، تتوزع ملامحها وابعادها ومصاديقها على اداء كل منهم - مع تفاوت ملحوظ أو غير ملحوظ - وتشكل بمجموعها تصوراً عاما نجد تاثيره واضحا في رؤيتهم العامة للعقيدة واصولها واسس بنائها انطلاقا من النص القرآني الذي يشكل المرجعية الكبرى التي توظف المرجعيات الاخرى كلها لتؤدي الى تاكيد منظوره للعقيدة حسب الفهم الأشعري لهذا النص .

لذا ارتاى البحث ان يتابع تلك العناصر المشتركة وانتزاع ابعاد المنهج الأشعري في فهم النص القرآني من خلال تحديد موقف الأشاعرةمنها لانها تقدم صورة اكثر تكاملا لهذا المنهج في الوقت الذي تقدم المراحل التأريخية وتقسيماتها تصورا عن المنهج الأشعري الكلامي العام الذي ربما طبع في بعض اوقاته ومحطاته الفكرية لاسيما المتاخرة منها بطابع المرجعيات الاخرى ولا سيما العقل وطرائق الاستدلال المستندة الى مداركه والسنة الشريفة والاجماع التي طبعت المراحل الأولى بالذات .

لذلك كله وتماشيا مع منهج هذه الرسالة الذي اتبع في تناول منهج المذاهب الكلامية السابقة فان البحث سيتناول موقف الأشاعرة من اغلب القضايا المبحوثة عند تلك المذاهب لتحديد ملامح المنهج الأشعري في التعامل مع النص القرآني انطلاقا من خصائصه وطبيعته التعبيرية

ومجموعة الادوات التي تستلزمها عملية فهمه ومقتضيات كشف دلالاته لهذا ستتمحور المباحث الاتية حول مجموعة قضايا على رأسها :

العقل وموقف الأشاعرة منه وطبيعة الدور الذي يؤهل له عندهم ثم علاقة العقل بالشرع ، واين يتعارضان ، وفي اية نقطة يبدأ دور كل منهما ، وفي أي المسائل يستقل كل منهما وايها يتحدان في العمل فيها ، وعن بيان طرائقهم في الاستدلال ودور العقل فيها وخصائص النص القرآني البيانية ممثلة في قضية المحكم والمتشابه والموقف ازاء المتشابهات كركيزة اساسية في المنهج الأشعري واي منهج آخر ثم التأويل وموقفهم منه وابعاد فهمهم لأسسه ثم ينتهي البحث الى محاولة انتزاع السمات والخصائص العامة للمنهج الأشعري في فهم النص القرآني قبل ان يتلمس الجوانب التطبيقية للتحقق من تطبيق اصول المنهج واسسه عند التعامل مع النص القرآني في المبحث الاخير من هذا الفصل .

الفصل الأول

علاقة العقل بالشرع وطرائق الاستدلال على العقيدة

توطئة :

تتعدد الملامح المشكلة لتصور الأشاعرة للدور الذي يمكن للعقل ان يقوم به في عملية استنباط اصول العقيدة وفهم النص ، وتتعدد طرائق الوصول الى هذا الاستنباط فتنفصل مرة وتتضافر اخرى تعرفا أو استدلالا ، وبالتالي تتبين من الحالتين ملامح العلاقة بين العقل والسمع ودوريهما في تشكيل المنظومة العقائدية ولاستبيان ملامح منهجية مهمة لها اثرها في تصور منهج الأشاعرة في فهم النص القرآني لابد من متابعة هذه المحاور الثلاثة :

١ - موقفهم في قضية التحسين والتقبيح .
٢ - طبيعة علاقة العقل بالشرع .
٣ - طرائق الاستدلال الأشعري في العقيدة .

المبحث الأول

التحسين والتقبيح

ترتبط هذه المسالة عند الأشاعرة بعقيدتهم في التوحيد وقولهم في حرية المشيئة الالهية المطلقة وقد بحثها الإمام الأشعري في باب التعديل والتجوير[1] على سبيل التطبيق من خلال مايترتب على موقفه فيها .

وقد نقل الشهر ستاني عنه في اصول عقيدته انه يذهب الى التحسين والتقبيح الشرعيين وان مبناه في ذلك انه لايجوز الايجاب على الله تعالى اذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء[2] .

---

(١) ظ اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع : ١١٦- ١١٧ ، تصحيح وتعليق د . حموده غرابه مطبعة مصر القاهرة ١٩٥٥م .
(٢) الملل والنحل ١: ١٠١ .

والواجبات عنده كلها سمعية والعقل لايوجب شيء ولايقتضي تحسينا ولاتقبيحا)[1] .

وتاسيسا على هذا فلا وجوب على الله من جهة العقل فيما ترتب على التحسين والتقبيح العقليين عند الإمامية والمعتزلة من مسائل كمعرفة الله تعالى وبعث الرسل وشكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي والصلاح والاصلح واللطف)[2] فهذه كلها تجب بالسمع لا العقل .

وهذا الموقف في المسالة هو ماذهب اليه مشايخ الأشعرية (انه لايعرف بالعقل حسن شيء من الاشياء ولاقبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع)[3] فالافعال قبل ورود الشرع خالية من الحسن والقبح بمعنى ترتب تحسينا ولاتقبيحا والحسن والقبح مرتبطان بالشرع فالحسن ماحسنه والقبح ماقبحه)[4] .

ويرتبط هذا بطبيعة المرجعيات التي يستند اليها الأشاعرة ولمن تكون الحاكمية للعقل ام الشرع ، فالعقل عنده ليس حاكما على الشرع بل العكس هو الصحيح ولذلك فطريقتهم في فهم العقيدة واستنباط اصولها تستند الى ما جاء في الشرع ثم اللجوء للأدلة العقلية لا ثبات صحة ما استنبطوه فالعقل

---

(١) الملل والنحل ١: ١٠٢ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠٢ .

(٣) شيخ زادة (عبد الرحيم بن علي) : نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي دفع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد ص٣١ المطبعة الادبية مصر ط١ ١٣١٧ هـ .

وينظر ايضا : الفخر الرازي : الاربعين في اصول الدين ٢٤٦ ومابعدها مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ط١ ١٣٥٣ هـ .

(٤) البغدادي (ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي ت : ٣٢٩ هـ) اصول الدين ٢١٠ ، وينظر ايضا : الاسفراييني ابو المظفر طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ) : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين ١٥٩ ـ١٦٠ مكتبة الخانجي / مصر ، الجويني ابو المعالي (ت ١٧٨ هـ) : الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ٣٥٨ ـ٣٥٩ .

هنا يمكن ان يكون معينا للمعرفة الدينية ومقررا اوامر الشريعة ومتعقلا قضاياها ، وادلته مركبة على السمعية أو معينة في طريقها[1] .

وحقيقة الخلاف في الحسن والقبح وطبيعة دور العقل فيهما لا تشمل معانيهما كلها اذ تتفق الأشعرية مع العدلية[2] والماتريدية في معنيين وتختلف في معنى ثالث اذ ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة[3] :

الأول : ماكان صفته صفة كمال فحسن ، وماكان صفته صفة نقصان فقبح .

الثاني : ماوافق الغرض فهو حسن ، وماخالفه فهو قبيح .

ولانزاع في ان هذين المعنيين يدركهما العقل ولاتعلق لهما بالشرع .

الثالث : مايتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا ، ومايتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا .

وهذا المعنى الاخير بمعنى ان الفعل يتصف بنفسه بالحسن أو القبح وبالتالي كونه (متعلق الذم والعقاب أو متعلق المدح والثواب هل هو لاصل صفة قائمة بالفعل)[4] هو مافيه النزاع بين الأشاعرة وغيرهم ولانزاع لهم في عدّهما عبارتين عن رغبة الطبع ونفرته انهما معلومان بالعقل ويقوم موقف الأشعرية هنا لاعلى اساس نزع الاهلية بكل معانيها عن العقل ابتداء ، فهم يفرقون بين حصول المعرفة ووجوبها . فلا خلاف لهم في اصل حصول المعرفة وان العقل طريق اليها انما الخلاف في الوجوب ولذلك يقول الأشعري (المعارف كلها انما تحصل بالعقل وتجب بالسمع)[5] ولهذا المبدأ (المعيار) ترتبات سنجد اثارها واضحة في فهم الأشاعرة للنص القرآني في مقام استنباط اصول العقيدة وتفعيل الدليل السمعي فيها ، وهو ماستتبين ملامحه بوضوح اكثر عند البحث في طبيعة العلاقة بين العقل

---

(١) محمد عبده : بين الفلاسفة والمتكلمين ١: ١٩٨ ، تفاصيل محمد ابي زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ١٧٧ ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ٢٨٩ ، ٢٩٣ .

(٢) العدلية : مصطلح يطلق ويراد به الإمامية والمعتزلة لقولهما باصل العدل وكونه ضمن اصول الدين الخمسة عندهما .

(٣) ظ شيخ زاده : نظم الفرائد ٣٢ .

(٤) الرازي : الاربعين ٢٤٩ .

(٥) ظ : الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٧١ ، تصحيح الفرد جيوم مطبعة المثنى ، بغداد .

والشرع ودور كل منهما في ذلك ، وطبيعة الاختصاص الموكل اليه ، حيث تتأثر عملية الاستدلال وطريقه بكون المسألة المستدل عليها واقعة في ضمن اطار العقليات ام السمعيات ، بغض النظر عن السمة الواضحة عند الأشاعرةفي تعاضد الدليلين وتواردهما على استنباطاتهم اصول المذهب في العقيدة .

المبحث الثاني

علاقة العقل بالشرع

تمثل طبيعة العلاقة بين العقل والشرع وابعاد فهم الأشاعرة لها وتحديدهم اسسها منطلقا مركزيا وركيزة اساسية في المنهج الأشعري عموما وهي ذات تأثير كبير في تحديد السمات العامة للمذهب ، وقد طبعت اداء متكلميه عموما وتمثلت انعكاساتها على فهمهم النصوص القرآنية وتوجيهها لاستنباط اصول العقيدة وينبغي لتشكيل تصور عن هذه العلاقة وذلك الفهم متابعة مجموعة امور تتحدد في ضوئها جملة من الأسس والمنطلقات المؤثرة في المنهج الأشعري لذا سينقسم البحث هنا على المحاور الآتية :

١ - حقيقة العلاقة بين العقل والشرع .

٢ - اختصاص كل منهما في استنباط العقيدة .

٣ - السمات العامة للمنهج الأشعري تبعا لموقفه في المحورين السابقين .

المطلب الأول : العلاقة بين العقل والشرع

سبق ان اتضح لنا ان منهج السلف - والسلفية فيما بعد - قائم على ان لاتعارض بين العقل والشرع وان القول بذلك بدعة فالمعارض مرفوض مطلقا وهو من عمل الشيطان[1] .

وعند استعراض مواقف متكلمي الأشعرية نجد ان هذه القضية من الثوابت في منهجهم فالعقل والشرع يستحيل ان يتناقضا وان حصل ذلك فهو

---

(١) ظ : ابن القيم الجوزية : الصواعق المرسلة ١٣٠ ومابعدها .

تعارض ظاهري حيث ينحل بتأويل الدلالة الشرعية الى مايوافق العقل لانه يستحيل تصور ان ياتي الشرع بما يناقض العقل يقول الغزالي (لايتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول)[1] ولذلك فاذا ورد في السمع ماقضى العقل باستحالته وجب فيه التأويل[2] .

وهذا الموقف قائم على ان الأشعرية لايحكمون العقل مطلقا وانما الحاكمية في العقيدة عندهم للشرع ويرون في ذلك ان صدق الشرع متوقف على تصديق العقل ابتداء له والا كان ذلك وقوعا في الدور[3] يقول الغزالي (النقل جاء من العقل وليس لك ان تعكس)[4] ويقول في تفصيل اثر يدل على ثقته بالعقل فيراه المقياس في قياس صدق ماجاء الشرع (بالعقل عرف صدق الشرع ولولاصدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل)[5] . ويفصل البغدادي القول اكثر في هذه المسالة فيقول (انما اضيفت العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال)[6] فثبوت الشرع متوقف على معرفة الله تعالى ومعرفته تعالى تتوقف على صدق المخبر عنه أي على بعثة الانبياء عليهم السلام ولو توقفت تلك المعارف على الشرع لزم الدور وهو باطل[7] .

ولذلك تراهم يعذون دلالة الشرع يقينية مع عدم المعارضة العقلية لكنها تكون ظنية ان حصل المعارض[8] .

---

(١) الاقتصاد ١٣٣ .

(٢) الاقتصاد ١٣٣ . بتصرف

(٣) الدور : توقف الشيء على مايتوقف عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب وبالعكس ، أو بمراتب ويسمى الدور المضمر كما يتوقف أ على ب وب على ج وج على أ / الجرجاني : التعريفات ٦٢ .

(٤) ميزان العمل ٣٣٩ .

(٥) ظ : د : جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٣١ .

(٦) ظ : اصول الدين ١٤ - ١٥ .

(٧) ظ الغزالي : ميزان العمل ٣٣٩ ، الاقتصاد ٣،٤ ، ١٣٣ ، وينظر : صبحي : في علم الكلام ٢: ٢٩٨ .

(٨) ظ الجرجاني : شرح المواقف ٢: ٥٤- ٥٥ .

يقول الغزالي في ذلك (كل ماورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لايتطرق اليها احتمال)[1] .

وهذا مايدفع الى ضرورة التأويل عند حصول التعارض الظاهري بين العقلي والنقلي فان ماقضى العقل باستحالته فيجب فيه تاويل ماورد السمع به .. واذا توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولاجواز وجب التصديق ايضا لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة)[2] .

هذه الحاكمية الابتدائية للعقل ومالزم عنها من مقايسة ظاهر النص السمعي ومعيارية عدم مخالفته العقل - فيما للعقل فيه دور - تمثلت في فكر الأشعرية منذ بداياتها الأولى وسط اجواء الجمود على النص عند الحشوية واهل الحديث وتمثل ذلك عندهم في مسلكين يكادان يطبعان المنطلقات والبدايات وتوجهات المنهج عند كل من اقطابهم ، هذان المسلكان هما :

الأول : رفضهم الاتجاه السائد عند السلف واهل الحديث والحشوية في دفع العقل عن أي دور في استنباط العقيدة بالمنع عن النظر والاستدلال ومعاداة الكلام والبحث في امور العقيدة بالمنهج العقلي يقول الأشعري في بيانه الواقع الذي عليه هؤلاء : (اما بعد فان طائفة من الناس جعلوا الجهل راس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن اصول الدين ونسبوه الى الضلال وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والالوان والاكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة ، وقالوا : لو كان هدى ورشاد لتكلم فيه النبي (ﷺ) وخلفاؤه واصحابه .. فلما لم يرووا الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا ان الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لانه لو كان خيرا لما فات النبي (ﷺ) ولتكلموا فيه)[3] ثم الكلام الذي يصدر به رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام ردا على الاتجاه الذي يصفه ، يدفعه في صفحات

---

(١) الاقتصاد ١٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٣٣ .

(٣) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام : ص٣ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤هـ .

الرسالة بايراده الادلة من القرآن الكريم وسنة النبي (ﷺ) ثم يبدا بالتأصيل القرآني والنبوي لموضوعات العقيدة ومسائلها ببيان المواضع التي بحثها وتطرقت اليها في النصوص ويضع حداً معيارا مهما فيقول - بعد حديثه عن الفروع - (فاما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم ان يرد حكمها الى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك لان حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ان تكون مردودة الى اصل الشرع الذي طريقه السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات ان يرد كل من ذلك الى بابه ولايخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات)[1] وهو يرجع سبب عدم خوض النبي (ﷺ) في بيان هذه المسائل مما يقع في ضمن العقليات كخلف القرآن والجزء والطفرة .. الى غير ذلك انها لم تحدث في ايام النبي (ﷺ) ولو حدثت لتكلم فيها وبينها كما بين سائر ماحدث في ايامه من تعيين المسائل وتكلم فيها[2] . هذه الضرورة التي ادت بالإمام الأشعري الى مواجهة هذا الاتجاه الفكري السائد في الساحة الفكرية في عصره لتأهيل البحث الكلامي وتاصيل جذوره ودوره في الواقع الفكري لاهل السنة للدفاع عن العقيدة امام هجمة المخالفين والجامدين على النص واهل الملل الاخرى كانت سببا في مواجهة اخرى عند قطب من اقطاب الأشعرية هو الإمام الغزالي الذي سادت في عصره ايضاً الدعوات الى نبذ النظر العقلي واستبعاد علم الكلام عن ساحةالعقيدة فكان رده مدويا وسط ساحة فكرية كان فيها طرف آخر هو الفلاسفة وقع في الافراط إذا كان ذلك الاتجاه الأول قد وقع في التفريط .

بين هذين الطرفين وقف الإمام الغزالي يؤسس للواقع الفكري اسس ومباديء للخوض في علم الكلام ولمن تكون الاهلية في البحث عن اصول العقيدة وسادت هذه الفكرة اغلب كتبه اذ طالب بالجام العوام عن الخوض في البحث عن ذلك ويؤصل لاثر العقل والسمع معا في بيان العقيدة وانهما لايمكن ان يتعارضا وانما يعضد احدهما الاخر مع اختصاص كل منهما بدوره يقول (.. وتحققوا ان لامعاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب

(١) المصدر نفسه ٨ (بتصرف) .

(٢) المصدر نفسه ٨ (بتصرف) .

الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر ، فميل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط)[1] ثم يلتفت الى المنهج البديل الذي يراه الحق بعد ان بين حقيقة خطأ من اتبع احد الطرفين فيقول (بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم ، فكلا طرفي قصد الامور ذميم وأنى يستتب الرشاد عند من يقنع بتقليد الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر ،أو لايعلم انه لامستند للشرع الا قول سيد البشر (ﷺ) ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر ، وكيف يقتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ؟ أو لايعلم ان العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر ؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر باذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل البصر السليم عن الافات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء ، فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى باحدهما عن الاخر في غمار الاغبياء فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن . مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور)[2] .

وهو ينتهي بعد هذا النص الطويل - الذي اورناده لما فيه من اسس تمثل موقف الأشاعرة والغزالي من المسألة خير تمثيل - الى تاكيد ان هذا المنهج هو ما عليه اهل السنة من اصحاب البحث العقلي (الأشاعرة) حيث يقوم منهجهم على هذه الأسس متبعا تحقيق تعاضد العقل والشرع ومتانة العلاقة بينهما اذ يقول (وسيتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة ، المقترح تحقيقها بقواطع الادلة انه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق)[3] وتراه يجعل كتابيه (الجام

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ٣،٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٤ .

(٣) المصدر نفسه .

العوام عن علم الكلام) و (الاقتصاد في الاعتقاد) لبيان تلك الأسس وتحقيق تلك الاضافة ومما يوضح ذلك مثلا انه جعل للاقتصاد اربع تمهيدات تطغى عليها هذه العلاقة وبيانها والاستدلال عليها[1] .

وقضية عدم التعارض ، وتعاضد العقل والسمع اخذت فاعليتها الكبيرة عند متكلمي الأشعرية وخصوصا منذ ظهور القاضي الباقلاني واضع اسس المنهج مرورا بالجويني والغزالي والرازي والايجي وغيرهم ممن لم نذكر وتمثلت تلك الفاعلية في المسلك الثاني .

المسلك الثاني : وتمثل فيه توظيف الدليل العقلي ليعاضد الدليل النقلي في اثبات مذهب الأشاعرةوبيان موقفهم في المسائل الكلامية المختلفة إذ نلاحظ ان الادلة العقلية دخلت في الاستدلال على العديد من المسائل التي ارادوااثباتها أو دفع ادلة المخالفين لهم فيه ولكن ذلك محكوم بالطابع العام للمنهج الأشعري في انه اقرب الى السمع منه الى العقل وارجحية الدليل النقلي في الاستدلال وهو ماسنمر به لاحقا ، ومن المسائل التي استدلوا عليها بالادلة العقلية وجود الله تعالى وحدوث العالم واثبات الرؤية وكلام الله (الكلام النفسي) وقدم القرآن ، ونظرية الكسب في افعال الانسان[2] وغيرها .

---

(١) فالتمهيد الأول : في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين . والثاني : في بيان انه ليس مهما للمسلمين جميعاً بل لطائفة منهم مخصوصين والثالث في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان ، والرابع من تفصيل مناهج الادلة التي اوردها في الكتاب حيث قسم الادلة وانواعها ، وكان للدليل العقلي في ذلك حضور واضح الاقتصاد ٥،٤ .

(٢) راجع في ذلك مؤلفات الأشاعرة حيث لامجال للتفصيل في بيانه لان فيه خروج عن هدف البحث الرئيس وتوسع لامجال له - من تلك المؤلفات : اللمع للاشعري ، والانصاف والتمهيد للباقلاني والارشاد والشامل للجويني وميزان العمل والاقتصاد وقواعد العقائد للغزالي والاربعين والمحصل للرازي والمواقف للايجي وشروحه .

المطلب الثاني :

توزيع الادوار (اختصاص العقل والنقل)

يكاد موقف الأشاعرةمن العقل وعلاقته بالشرع ان تحكمه طبيعة الخصائص لكل منهما وبالتالي طبيعة الدور الذي يمكن لاي منهما ان يمثله في المعرفة عموما وفي استبيان مسائل العقيدة بشكل خاص .

فلكل منهما حدوده والخط الذي يبدا منه وهذه الحدود والخطوط قد تتلاقى احيانا فيتعاضدان على الوصول للمطلوب وقد ينفرد النقل بدور لايشاركه العقل فيه ، ولكن ما للعقل ان يبحثه ويدركه لايناقض السمع في تحديده إياه بل العكس حيث يستحيل ان يتعارضا .

لذلك نجدهم يبنون موقفهم على ان الادوار والاختصاصات موزعة بين العقل والسمع فهناك مايستقل به العقل ولايحتاج السمع وهناك مالاطريق له الا السمع وان بقيت كلية ان العقل اصل لاثبات الشرع قائمة لامساس بها وهذا مايؤسس له الإمام الأشعري في وضع حدود فاصلة بين الاختصاصين اذ يقول (ان حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ان تكون مردودة الى اصول الشرع التي طريقها السمع وحكم مسائل العقليات والمحسوسات ان يرد كل شيء من ذلك الى بابه ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات ..)[1] ونجد التفصيل في الادوار في تصوير البغدادي لمجمل مذهب الأشعرية في حقيقة دور العقل بـ (ان العقول تدل على صحة الصحيح ، واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء جملة وتفصيلا وعلى اثبات الصانع وتوحيده وعدله وعلى جواز بعثة الرسل وعلى جواز تكليف العباد)[2] وبكلامه هذا يستبعد ان يكون للعقل دور في الايجاب بل مجرد الجواز لان تلك مهمة الشرع وهو ما اختلفت فيه الأشعرية مع المعتزلة حيث يرى الأشاعرةفي ذلك (انه لايجب على الله شيء فبعثه الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب ، وانه لايجب على احد شيء قبل ورود الشرع وان الثواب والعقاب منوطان بالامر والنهي الالهيين)[3] وبالتالي فهم لايرون تلازما بين حكم العقل وحكم الشرع .

---

(١) استحسان الخوض في علم الكلام ص١٠

(٢) اصول الدين ٢١٠ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، وينظر في علم الكلام ١٢٣ .

لكهم لاينكرون دور العقل البارز في اثبات الشرع اصلا فمعرفته تعالى ومعرفة صدق نبيه (ﷺ) في ادعائه النبوة والرسالة منوطان بالعقل)[1] لكن هذا الدور الذي يعطى للعقل في هذه المسائل دور محدد ومقنن فاذا كان للعقل هنا فاعلية فانها محددة بالادراك فقط حيث يرى الأشعري (ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ولكن العقل الة للادراك فقط ، اما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي)[2] ومن الوحي يتلقى العقل تحديدالتحسين والتقبيح اذ لايدل بنفسه على احدهما لانهما (من موارد الشرع وموجب السمع)[3] وكون معرفة الله تحصل بالعقل لايمس بكونها انما تجب بالسمع ويحدد البغدادي الواجبات على المكلف في هذا الاطار بـ (النظر والاستدلال المؤديين الى معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل وتكليف العباد ماشاء)[4] .

وللغزالي تقسيم منهجي لطبيعة الامور التي يحكم بها العقل والسمع وتحديد معياري مهم بحيث تتمثل عنده انضج محاولات التحديد لابعاد هذه المسألة وجعلها في اطار منهجي بحيث يغني عن البحث عن التطبيقات التي تمثل مصاديق للتحديد حيث يقسم الامور التي لاتعلم بالضرورة على:-[5]

١ - مايعلم بدليل العقل بدون الشرع وهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته واساس تفرد العقل هنا ان هذا كله مالم يثبت ، لم يثبت بالشرع وهذا راجع الى اصالة العقل في اثبات الشرع ابتداء اذ (الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع ، فكل مايتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس (السمع) .

٢ - مايعلم بالشرع بدون العقل وهو تخصيص احد الجائزين بالوقوع وهو موافق للعقول وهذا انما يعرف من الله تعالى بوحي والهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالهما وهذه الامور تسمى

---

(١) البغدادي : اصول الدين ٢١٠ .
(٢) ظ دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦ ، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة لجنة التاليف والترجمة والنشر مصر ط٤ ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .
(٣) الجويني : الارشاد ٢٥٨ .
(٤) اصول الدين : ٢١٠ .
(٥) الاقتصاد ١٣٢ .

بالسمعيات ولاطريق اليها الا السمع وحده وهذا مايتفق عليه الأشاعرة جميعا فهو خاصة للسمع يتفرد بها[1] .

٣ - مايعلم بالعقل والسمع معا وهو كل مايتأخر رتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها ومايجري هذا المجرى .

ويضع الغزالي المعايير لتحديد اصول العلاقة والحاكمية بين العقل والسمع حين يبحث ماجاء في الشرع فكل ماورد به السمع فله ثلاث حالات[2] :

أ - فاذا كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها وسندها .

ب - واذا كان العقل يقضي باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به .

ج - واذا توقف العقل فيه فلم يقض باستحالة ولاجواز فيجب التصديق به ايضا لادلة السمع اذ يكفي في وجوب التصديق به انفكاك العقل عن القضاء بكونه محالا .

وخلاصة موقفه في العلاقة بينهما انه يرفض جعل العقل اصلا والنص فرعا تابعا له (اياكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع منفر)[3] ويجعل كلا منهما اصلا مع ترجيح كون العقل هو الحكم فيما يأتي به النص وذلك في حالة الاختلاف وحدها .

هذا التحديد سيلقي بمعاييره على اراء الأشاعرةالكلامية إذ ان تفصيل الكلام في هذه الامور الاخروية خاص بالقرآن وان كان العقل يعضده في اثبات اصول بعضها كوجوب المعاد مثلا .

---

(١) الغزالي : لاقتصاد ١٣٤ ، وينظر ايضا الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ٤٦٨ - ٤٧٠ حيث يوردان الادلة القرآنية ومن السنة الشريفة على كل من هذه السمعيات ، وينظر صبحي : في علم الكلام ٢٥٧ ، ينظر ايضا . د جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية : ٤٣٢ .

(٢) الاقتصاد ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) الغزالي : القسطاس المستقيم ١١١ ، مطبعة الترقي ، مصر ، ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠م .

المطلب الثالث : السمات العامة للمنهج الأشعري

في ضوء موقف الأشعرية من العقل ومدى اهليته في فهم النص وتوظيفه في الاستدلال تتبين لنا اهم ملامح هذا المنهج وسماته العامة ، وفي هذا الاطار نلاحظ ان معيارا مهما يفرض نفسه ليحدد تلك الملامح ، ذلك المعيار يتمثل في الواقع الفكري الذي ظهرت الأشعرية فيه وطبيعة الموثرات في تشكيله وهنا نلمس ان هذه الملامح شكلت قواسم مشتركة في المذهب في سلسلة حلقات متكاملة ليمثل كل قطب من اقطابه احدى هذه الحلقات مع جوانب من التفرد والتميز عند كل منهم لكنها جميعا تنتظم في النهاية في صورة نهائية تمثل هذه الملامح سماتها العامة التي تنتظم في سمتين رئيستين .

الأولى - ادخال العقل في البحث في العقيدة

فقد كان الواقع الفكري الذي انطلقت فيه طلائع المذهب الأشعري محكوما بتيارين رئيسين هما :

أ - الحشوية واهل الحديث الذين يحرمون الخوض في الكلام والنظر ويبعدون العقل في الدلالة على العقيدة الاسلامية ويكتفون بالتعبد بظواهر النصوص .

ب - المعتزلة الذين اعتمدوا العقل ولجأوا الى تأويل كل نص يرونه مخالفا لارائهم ولايكادون يعتمدون على السنة في الاستدلال على العقيدة فجاء ظهور الإمام الأشعري ومذهبه بالاعتدال بين المنهجين فلتحقيق التوافق مع الخط الأول اثبت مرجعية الكتاب والسنة كمصدر اساسي للعقيدة ولكنه خالفهم في الوقت نفسه بان فتح الباب امام الدلائل العقلية والكلامية لتعضد ماجاء في هذا المصدر من براهين ، وانتصر للبحث الكلامي الذي واجه الأبعاد لمدة طويلة في صفوف اهل السنة والحديث وكانت رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام بداية الجنوح عن هذا الخط حتى جعل نفسه مرمى لسهام العداء من الحنابلة لاسيما انه جاء بمذهب سيكون البديل لمذهب احمد بن حنبل وموقفه في العقائد ليكون مذهبا لاهل السنة .

وهو من جهة اخرى يتوافق مع الاتجاه الاعتزالي في بحثه عن كثير من العقليات والحسيات التي لاصلة لها بمسائل العقيدة وانما تدخل في خانة البحث الفلسفي فتراه يبحث في مقالات الاسلاميين من مسائل مثل الجسم

والجوهر والحركة والسكون والجوهر الفرد والطفرة هذا في الوقت نفسه الذي ابتعد عنهم واقترب من اهل الحديث حين انكر التحسين والتقبيح العقليين وارتقى منبرا اعلن منه انسلاخه عن القول بالعدل والانقلاب على المعتزلة بالقول بالرؤية وقدم القرآن[1] .

ولهذه السمة وجهان يتمثل فيهما هذا الاعتدال في المذهب الأشعري :

١ ـ عدم عزل العقل أو استبعاده

حيث ستتأكد فاعليته بوضوح في تدعيم المنهج الأشعري وطبعه بطابع المنهجة والقيام على اسس وضوابط رصينة ليشكل خطا فاصلا وكيانا مستقلا اثبت قدرته الفائقة على مواجهة الاتجاهات المخالفة كلها وكان لاقطابه من فطاحل المتكلمين جولاتهم في ميدان البحث الكلامي ، وسيمر بنا لاحقا تفصيل طرائقهم في الاستدلال وميزة الادلة العقلية وحضورها عندهم .

٢ـ عدم اطلاق العقل بلا حدود

إذ ان منهج الأشاعرة يقوم ايضا على عدم تغليب العقل على النص ورفض التسليم التام لاحكامه الا إذا ايدها الشرع لذا حاولوا ان تكون استدلالاتهم العقلية مقترنة بالادلة النقلية وهم انما يرفضون الحاكمية المطلقة للعقل لاسباب تتعلق بأهليته وطبيعة احكامه يمكن اجمالها في :

أ ـ التغير وعدم الثبات في احكامه[2] وهذا مايجعلها ظنية لاتنهض بضوابط التشريع واستنباط العقيدة .

ب ـ ان هناك من مسائل العقيدة ما لاطريق للعقل ان يحكم فيها ويقتصر بيانها على الشرع والخبر الوارد عنه كحشر الاجساد وبعث من

---

(١) لتفاصيل الخطبة ينظر : ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٣٩ ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ٢: ٤٤٦ . السبكي ٢: ٢٤٦ .

(٢) ينظر في التفصيل : الباقلاني : التمهيد ١٠٥ ، الجويني : الارشاد : ٢٦٣ .

في القبور والصراط والميزان .. الى غير ذلك فهي تقع خارج نطاق العقل ومعتمد معرفتها خبر الشرع[1] .

الثانية : الموقف الوسط

كان لهذين التيارين السائدين في الساحة الفكرية الاثر الكبير في اشباع اجوائها بالاحساس بالحاجة الى عملية تغيير تستحضر الاعتدال وذلك بعد ان لقي الفكر مالقي من محن وفتن بسبب هذا الاستقطاب (المتمثل بطرفي الافراط والتفريط الحشوية واهل الحديث من جهة والاعتزال من الجهة الاخرى .. وكان مسار الفكر عند منحنى خطير : من الاستقطاب الى الاعتدال)[2] فكانت هذه الحقبة من حدود ٣٠٠ هـ وهي زمن انقلاب الأشعري على المعتزلة قد طبعت بـ (مظاهر التوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت اهم ملامح القرن الرابع الهجري ومابعده في غير علم الكلام)[3] .

وليس ادل على هذا من ظهور ثلاثة مذاهب تتبنى تلك الحلول بالاعتدال بين النقيضين المعتزلة واهل الحديث (الحنابلة) أي بين العقل والافراط في حاكميته عند المعتزلة والنقل والتعبد بظاهر النص واستبعاد العقل تماما عند اهل الحديث (الحنابلة) هذه المذاهب هي[4] الطحاوية في مصر نسبة الى ابي جعفر الطحاوي (ت : ٣٢١ هـ) والماتريدية في ماوراء النهر نسبة الى ابي منصور الماتريدي (ت : ٣٢٣ هـ) والأشعرية وهي مذهب ابي الحسن الأشعري (ت : ٣٢٤ هـ) في العراق .

فظهور هذا الاتجاه اذن يمثل ضرورة فكرية املتها حاجات فكرية وعقيدية وكان لها اثر كبير في خلق جو يتسم - نوعا ما - بالاستقرار والهدوء .

---

(١) ظ : الشهرستاني نهاية الاقدام : ٤٦٧ ، الملل والنحل ١: ١٠٢ ، ١٠٣ .
(٢) صبحي : في علم الكلام ٢: ٣٧ .
(٣) صبحي : في علم الكلام ٢: ٣٧ .
(٤) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٣٧ .

وكون الأشعري قد اختط لنفسه هذا المنهج الوسط امر يكاد يتفق عليه اغلب الباحثين في سيرته أو في تأريخ مذهبه حتى كأنه قد جمع بين المذهبين في كل مورد من موارد العقيدة يقول ابن عساكر عنه (نضّر الله وجهه وقدس روحه .. فانه نظر في كتب المعتزلة ، والجهمية ، والرافضة .. فسلك طريقه بينها - قال : جهم بن صفوان العبد لايقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلك طريقة بينهما فقال : العبد لايقدر على الاحداث ويقدر على الكسب ، وكذلك قالت الحشوية المشبهة : ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محددا كسائر المرئيات ، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : انه سبحانه لايرى بحال من الاحوال ، فسلك رحمه الله طريقه بينهما فقال : يرى من غير حلول ولاحدود ولاتكييف كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولامكيف وكذلك قالت النجارية : ان الباري سبحانه بكل مكان من غير حلول ولاجهة ، وقالت الحشوية والمجسمة : انه سبحانه حالّ في العرش وان العرش مكان له وهو جالس عليه فسلك طريقة بينهما فقال : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي ولم يحتج الى مكان وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه وقالت المعتزلة : يده يد قدرة ونعمة ووجهه وجه وجود وقالت الحشوية يده يد جارحة ووجهه وجه صورة فسلك طريقة بينهما فقال : يده يد صفة ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر ..)[1] وهكذا في باقي الموارد المختلفة في العقيدة حيث نراه ياتي بالموقف الوسط بين الاتجاهين المتضادين ويقول ابن خلدون في وصف مذهبه بعد عرض الطرائق الاخرى (وقام الشيخ ابو الحسن الأشعري امام المتكلمين فتوسط بين الطرق ..)[2] كما يقول محقق كتاب التبيين محمد زاهد الكوثري في وصف منهج الأشعرية عموما (والأشعرية هم العدل

---

(١) تبيين كذب المفتري ١٤٩-١٥٢ (بتصرف) .

(٢) المقدمة ٤٦٤ .

الوسط بين المعتزلة والحشوية لابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية ، ورثوا خير من تقدمهم وهجروا باطل كل فرقة ، حافظوا على ماكان عليه النبي (ﷺ) واصحابه ، وملأوا العالم علما ..)[1] .

ويؤكد ابن عساكر اهلية هذه الطريق الوسطى التي انتهجها الأشعري والأشاعرة من بعده واصالتها واستنادها الى الأصول الشرعية الكتاب والسنة اذ يقول (وهذه الطرق التي سلكها لم يسلكها شهوة وارادة ، ولم يحدثها بدعة واستحسانا ولكنه اثبتها ببراهين عقلية مخبورة وادلة شرعية مسبورة وإعلام هادية إلى الحق وحجج داعية إلى الصواب والصدق هي الطرق الى الله سبحانه وتعالى ..)[2] .

فالأشعري ومعه أقطاب المذهب أدركوا ان للعصر حاجاته وللفكر ضروراته وان البقاء على ما انتهجه الحشوية وأهل الحديث يعني الوقوع في تقاطعات فكرية عديدة وكبيرة مع أصول العقيدة بل ومخالفة النص نفسه لان عقائدهم تمت بالصلة - مع التفاوت - إلى التشبيه والتجسيم وقد كان موقف الأشاعرة ينطلق من كلية مهمة تتمثل بالتنزيه وهي في اقل حالاتها اكتفت بالبلكفة أي بالقول في الصفات الخبرية كما جاءت في ظاهر النص القرآني ولكن بلا كيف[3] .

---

(١) ينظر : تبيين كذب المفتري : مقدمة المحقق ١٩ .
(٢) المصدر نفسه ١٥٢ .
(٣) ظ الأشعري : الابانة ٩ .

المبحث الثالث

طرائق الاستدلال على العقيدة

توطئة :

يتبع الأشاعرة في استدلالاتهم على العقيدة واثبات ارائهم مجموعة طرائق تتحدد بحسب نوع الدليل المستخدم وهذا مايستدعي بيان بعض المصطلحات قبل الخوض في انواع الادلة فالاستدلال عندهم - كما يعرفه الباقلاني هو نظر القلب المطلوب به علم ماغاب عن الضرورة والحسن)[1] .

وبهذا يكون الدليل عنده ما امكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى معرفة مالايعلم باضطراره[2] .

وهذا التحديد نجد مايؤيده عند ابي المعالي الجويني الذي يحدد الادلة بانها (هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى مالايعلم في مستقر العادة اضطرارا)[3] .

ولتحقيق هذا العلم تنقسم الادلة على اضرب حددها الباقلاني بثلاثة واقتصر الجويني على اثنين ، فالباقلاني يرى ان الادلة تنقسم على[4] :

١ - الدليل العقلي : وهو (ماله تعلق بمدلوله ، نحو دلالة الفعل على فاعله ، ومايجب كونه عليه من صفاته ، نحو حياته وعلمه وقدرته وارادته) .

وهذا القسم يقول به الجويني ايضا ويقترب فيه من تحديد الباقلاني اذ الدليل العقلي عنده هو (مادل بصفة لازمه هو نفسه عليها ، ولايتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ، كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض يخصصه بالوجود الجائز وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وارادة المخصص)[5] .

---

(١) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به ١٥ ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، نشر الخانجي ، ط٢ ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م . وينظر ايضا د . محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٨٢ .

(٢) المصدرين انفسهما .

(٣) الارشاد ٨ .

(٤) الانصاف ١٥ ، وانظر ايضا : محمد رمضان : الباقلاني ٢٨٢ .

(٥) الارشاد ٨ .

فاهم سمات الدليل العقلي اذن هذا التعلق بين الدال والمدلول ولزوم احدهما للاخر .

٢ـ الدليل السمعي (الشرعي) : وهو عند الباقلاني (الدال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من اللفظ) وهذا التعريف بطابعه المنطقي نجده اكثر قربا من خصوصية السمع في تحديد الجويني الذي يجعل الدليل السمعي هو النوع الثاني ولايقول بنوع ثالث ، فهو يعرف الدليل السمعي بانه (الذي يستند الى خبر صدق أو امر يجب اتباعه)[١] .

٣ـ الدليل اللغوي : وهو الدال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام ، ودلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وهذا الدليل لم يجعله الجويني في ضمن الادلة بل اكتفى بالنوعين السابقين .

المطلب الأول : الدليل العقلي

ان تحديد دور العقل في اطار خاص ضيق وتحميل السمع المسؤولية الكبرى في تحصيل العقيدة وتأسيس المنظور الخاص للمذهب لايعني غياب الدليل العقلي عن منهج الأشاعرة في الاستدلال على العقيدة ، بل العكس إذ نلاحظ ان هذا الدليل يُفعَّل بشكل بارز في منهجهم ، واكثر مايكون ذلك وضوحا عند الأشعري في كتابه اللمع الذي نجد فيه العقل وادلته اكثر حضورا منه في الابانة الذي اعتمد السمع بشكل اوسع كما نجده عند الباقلاني (ت : ٤٠٣ هـ) الذي يمثل وجوده على الساحة الأشعرية بداية التنهيج كما يقول محققا كتابه (التمهيد) :

(اما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني فقد كانت في وضع التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرةالكلامي والاعتقادي بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الادلة

---

(١) المصدر نفسه .

ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها مع بعض على نحو يدل على امتلاك ناحية فن الجدل وعلى اطول اعتبار في اصول الاستدلال)[1] .

ونجده عند الجويني (ت ٤٧٨ هـ) الذي افاد من فلسفة اليونان التي اكسبته كما اكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري مقدرة على الجدل وقوة في الاستدلال ... وكذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامي وصياغته للموضوعات ..)[2] .

وكان حضوره جليا اقتضته ضرورات المواجهة مع ممثلي جبهة العقل - متمثلة بالفلاسفة - عند الغزالي (ت : ٥٠٥ هـ) الذي وجه لهم ضربة كبيرة وقال بكفرهم في ثلاث مسائل وبدّعهم في عدة مسائل اخرى . هذه المواجهة اقتضت دراية وحنكة ومعرفة باصول الفلسفة ، وقوانين المنطق ومسالك الجدل ، ومناهج الاثبات حتى لقد عد الغزالي في خانة الفلاسفة ودرست اراؤه على انه من ممثلي الفلسفة الاسلامية وهذا الحضور لادلة العقل عنده لم يقتصر على مواجهته تلك وانما تمثل بوضوح ايضا في بحوثه الكلامية وتشكيل منظومته العقائدية والدفاع عنها حتى لقد توارى الى جانبه سابقوه من اقطاب الكلام ومتكلمي مذهب الأشعرية وكان يمثل بالنسبة لعلم الكلام الأشعري ارسطو بالنسبة للفلسفة حيث اصبح من بعده تابعين له دائرين في فلكه كشراح ارسطو على مدى القرون كما يرى بعض الباحثين[3] .

ومع الفخر الرازي اكتملت صورة الانسياق الكلامي الى البحوث الفلسفية ومعالجة اصول العقيدة بادواتها وسلوك طريق الفلاسفة في الاستدلال حتى اذا عد منهج التفسير الفلسفي أو الكلامي انصرف الذهن الى الفخر الرازي وتفسيره الكبير - مفاتيح الغيب - كاجلى مصاديق هذا المنهج وكان (اول من استحدث التفسير الكوني للايات مستعينا بالفلسفة والمنطق والعلم .. حتى انه وجد لديه المضمون الأشعري في القالب الفلسفي فصار اشعري المذهب فلسفي المنهج)[4] . ويكمل منهج الرازي هذا منهج خلفه

---

(١) ظ مقدمة المحققين محمود محمد الخضيري ود . محمد عبد الهادي ابي ريدة على : التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة .
(٢) احمد محمود صبحي : في علم الكلام ١٤٩ .
(٣) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ١٦٧ (بتصرف) .
(٤) ظ : المصدر نفسه ٢: ٢٨١ .

عضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ هـ) الذي يشكل كتابه المواقف نسقا كلاميا متكاملا كان للعقل حضوره الجلي في مباحثه كلها وعد الكتاب الذروة التي انتهت اليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام[١] . وبتصفح مباحثه لاستبيان الموضوعات التي تطرق اليها في المواقف الستة نجد البحث العقلي والمنهج العقلي في الاستدلال طابعا عاما في جميعها واكثر مايكون ذلك تركيزا في المقدمات الخمس الأولى منه[٢] .

ولايختلف باقي متكلمي الأشعرية في استخدام المنهج العقلي وادواته في منظوماتهم الكلامية وانما تناولنا من ذكرناه في سبيل التمثيل .

ولتبين هذا الحضور الواضح واستقراء طرائق الاستدلال عند متكلمي الأشعرية نستقرئ انواع الادلة العقلية التي استخدموها في تشكيل تلك المنظومات وتطالعنا هنا مجموعة ادلة عقلية تكاد تشمل استدلالات متكلمي الأشعرية كما ان اغلبهم متفقون على استفادتها وتفعيلها في اثبات مدعاهم ورد اراء الخصوم وان كان لبعضهم اراء في استبعاد بعضها أو في طبيعة توجيهه لعملية الاستدلال بها بما يختلف عن الاخرين وهذه الادلة تتمثل في :

أ - القياس :

وهذا الدليل مما يعتمده علماء الأصول عند بعض المذاهب الفقهية الاسلامية حيث يستخدم في استنباط الاحكام الشرعية العملية وهذا القياس مفيد للظن .

وقد فعّله المتكلمون واطلقوا عليه قياس الغائب على الشاهد حيث يتم فيه الاستدلال على الأصول - واهمها المتعلقة بالله تعالى - قياسا على وجود

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٣٥٨ .

(٢) يشتمل الكتاب على ستة مواقف الأول في المقدمات والثاني في المسائل العامة والثالث في الاعراض والرابع في الجوهر والخامس في الالهيات والسادس في السمعيات . ينظر الجرجاني : شرح المواقف المطبوع بثمانية اجزاء في اربعة مجلدات وهو افضل شروحه ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧م .

نظائر لها في الممكنات ويقصدون بالغائب الله تعالى كونه غائباً عن الحس والشاهد هي الممكنات[1] وقد سبق المعتزلة الى استخدام هذا الدليل[2] وتفعيله في العديد من المسائل الكلامية . وكان الإمام ابو حنيفة (ت : ١٥٠ هـ) وهو متبني القياس في الفروع قد استخدمه في الأصول اذ استدل على قوله بقدم الصفات الالهية بقياس المساواة إذ ان دليله على ذلك ان تلك الصفات جميعا وردت على وتيرة واحدة في النصوص[3] .

وعلى الدليل اعتراضات ونقود كثيرة في الفروع فضلا عن الأصول لامجال هنا للخوض فيها والمهم ان الأشعرية لم يميلوا جميعا لاستخدامه فقد رفضه الغزالي[4] الذي يقول اما ميزان الرأي والقياس فحاشى لله ان اعتصم به فانه ميزان الشيطان[5] وكان اشهر من استعمله من الأشعرية ابا الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني الذي وصفه بالقياس والحكم بالنظائر والامثال[6] وهو يرى ان العلة المشتركة بين امرين تنهض اساسا للمقايسة بينهما حيث يقول (من الادلة ان يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على ان من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في انه مستحق لها تلك العلة حكم مستحقها في الشاهد لانه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم مايوجبها)[7] .

ب ـ السبر والتقسيم :

وهو منهج يقوم على الاختبار وهو المعنى اللغوي للسبر وتجزئة القضية المستدل عليها وهو معنى التقسيم ومعناه حصر الاوصاف في الأصل والغاء بعضها ليتعين الباقي للعلية [8] .

---

(١) ظ : الجرجاني : شرح المواقف ١: ١٩٥ ، ١٩٦ .
(٢) ظ المصدر والصفحة انفسهما .
(٣) مقدمة الشامل في اصول الدين للجويني .
(٤) ظ الاقتصاد : ١٧ .
(٥) القسطاس المستقيم ص١٦ .
(٦) ظ الانصاف : ٢٠ .
(٧) التمهيد : ٣٨ .
(٨) ظ الجرجاني : التعريفات ١١٦ .

وقد اشار الباقلاني من متقدمي الأشعرية الى هذا الدليل بقوله في تحديد آلية الاستدلال به وبيانها (من الادلة ان ينقسم الشيء في العقل على قسمين ، أو اقسام يستحيل ان تجتمع كلها في الصحة والفساد ، فيُبطل الدليل احد القسمين ، فيقضي العقل على صحة ضده ، وكذلك ان افسد الدليل سائر الاقسام صحح العقل الباقي منها لامحالة ، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدوث فمتى قام الدليل على حدوثه بطل قدمه ، ولو قام على قدمه لافسد حدوثه ..)[1] ويصف الغزالي وهو من متأخري الأشعرية هذا المنهج بتفصيل وتوسع وان طابق رأي الباقلاني في المعيار الرئيس في تحديده اذ يحدد السبر والتقسيم بـ (ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما فيلزم منه ثبوت الثاني)[2] وتوسع الغزالي يتمثل في المصداق الذي يتمثل فيه استخدام هذا المنهج تطبيقيا وهو المثال نفسه الذي استفاده الباقلاني حيث يبني الغزالي الاستدلال على قضية حدوث العالم بالشكل الآتي : قولنا العالم اما حادث واما قديم .

ومحال ان يكون قديما فيلزم منه لامحالة ان يكون حادثا انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا[3]

وهو علم مقصود استفدناه من علمين اخرين :

احدهما قولنا : العالم اما قديم أو حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم .

والاخر : قولنا : ومحال ان يكون قديما وهذا علم آخر .

واما اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث .. ومهما أقر الخصم باصلين يلزمه لامحالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى[4] .

والغزالي يرد هذا المنهج في الاستدلال الى القياس اذ ينقل عن المناطقة انهم يسمونه (الشرطي المنفصل) ويبدو ان الغزالي متاثر

---

(١) التمهيد : ٣٨ .

(٢) الاقتصاد : ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ١٢ ، ١٣ .

(٤) المصدر نفسه ١٣ .

هنا بالاتجاه الذي ساد في عصره في رد مناهج الاصوليين وطرقهم في البحث الى المنطق اليوناني[1] .

ومن الالتفاتات اللطيفة مايستفيده السيوطي من ان لهذا المنهج اسساً قرآنية حيث استخدمه القرآن الكريم في قوله تعالى { **ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم ام الانثيين ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين** } (الانعام/١٤٣) ويرى ان وجه الاستدلال (ان الكفار لما حرموا ذكور الانعام تارة واناثها اخرى رد تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم فقال : ان الخلق لله تعالى خلق من كل زوج مما ذكر ذكراً وانثى فمم جاء تحريم ماذكرتم ؟ أي ماعلته ... لايخلو اما ان يكون بان اخذ ذلك عن الله تعالى ، والاخذ عن الله تعالى اما بوحي وارسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه ، فهذه وجوه التحريم لاتخرج عن واحد منها والأول يلزم عليه ان يكون جميع الذكور حراما ، والثاني يلزم عليه ان تكون جميع الاناث حراما ، والثالث يلزم عليه ان يكون تحريم الصنفين معا ، فبطل مافعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة لان العلة على ماذكر تقتضي اطلاق التحريم ، والاخذ عن الله بلا واسطة باطل ولم يدّعوه ، وبواسطة رسول كذلك لانه لم يأت اليهم رسول قبل النبي (ﷺ) واذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى وهو ان ماقالوه افتراء على الله وضلال)[2] .

ج - بطلان المدلول ببطلان الدليل :

وهذا الدليل يقوم على اساس اثبات استحالة دليل الخصم ونقضه وليس على اثبات المدعى ويصف الباقلاني وهو اول من وضع هذا الدليل - فيما يرى ابن خلدون[3] ويعارضه بعض الباحثين[4] - ويقيمه

(١) ظ : د . محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٩٩ .
(٢) الاتقان في علوم القرآن ٢ : ١٣٦ .
(٣) المقدمة ٤٦٥ .
(٤) د . محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٣٠٠ .

على اساس تزييف ادلة الخصم لاثبات بطلان مدعاه ويصور الغزالي طبيعة الاستدلال هنا بانها تكون بان لايتعرض المستدل لثبوت دعواه وانما يدعي (استحالة دعوى الخصم بان تبين انه مفض الى المحال ، ومايفضي الى المحال فهو محال لامحالة)[1] ويمثل له بـ : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان مالانهاية له قد انقضى أو فرغ منه ، ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لامحالة ان المفضي اليه محال وهو مذهب الخصم)[2] والغزالي لايضع لهذا المنهج اسما ويكتفي ببيان ماذكر اختصارا .

وهذا الدليل مما اختلف فيه المتقدمون عن المتاخرين فيما ينقل ابن خلدون[3] واشهر من رفض هذا الدليل ولم يأخذ بدلالته الفخر الرازي[4] فقد وجهت اليه نقود واعتراضات عديدة كان من اهمها ما اعترض به الايجي في المواقف وهو ان بطلان دليل الخصم وتزييفه لايعني بطلان المدعى (المدلول) حيث يمكن ان يكون هناك دليل اخر لم يطلع الخصم عليه (فحتى لو سلم ان هذا الشيء الذي يدعيه الخصم لادليل عليه في نفس الامر ، فلا يدل ذلك على عدمه ، بدليل ان الباري عزوجل لو لم يخلق العالم الذي يدل على وجوده لم يدل على عدمه قطعا)[5] .

د- الاستدلال بالشبيه أو المثيل :

وهذا الدليل مما يكثر استخدامه عند المتكلمين عموما لاسيما الأشعرية وهو يناظر قياس الشبه عند الاصوليين والفقهاء ويقوم هذا الدليل كما يرى الباقلاني على اساس (ان يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وماهو في معناه ، وباستحالته على استحالة مثله وماكان بمعناه)[6] ويمثل لذلك باستدلالنا على اثبات قدرة القديم سبحانه على

---

(١) الاقتصاد ١٣ .
(٢) الاقتصار ١٣ .
(٣) ظ المقدمة / ٤٦٦، ٤٦٥ .
(٤) ظ : د احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٢٨٠ .
(٥) ظ المواقف ١: ١٩٣ .
(٦) ظ التمهيد ٣٨ .

خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه واحياء ميت مثل الذي احياه وخلق الحياة فيه مرة اخرى بعد ان اماته ..)[1] .

ويبني الغزالي طريقة الاستدلال بما يقرب من رأي الباقلاني - بدون ان يسمى الدليل - بشكل يعتمد فيه على التمثيل والقياس بتحديد مقدمة للاستدلال وطريقة نلك ان نرتب اصلين على وجه اخر مثل قولنا : كل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب)[2] .

المطلب الثاني : الدليل السمعي

للدليل السمعي في الجهد الكلامي الأشعري حضور طاغ واهميته لاتعدوها اهمية أي دليل آخر . وهذا الحضور الكبير لم يتخذ مستوىً واحداً عند اقطاب الأشعرية كلها كما انه لم يكن متساويا في المرات التي استخدمه فيها ايا منهم[3] مع اختلاف الموضوع المبحوث والغرض من الاستدلال بهذا الدليل حيث نلاحظ في هذا الاطار ان هناك مجموعة مؤثرات في مستوى الاستدلال بالدليل السمعي يمكن اجمالها في :

١ - طبيعة الطرف الذي استدعى تصدي المتكلم الأشعري للاستدلال إذ ان منهج المتكلم لاثبات مايريد يختلف عن منهجه حين يريد الدفاع عنه كما يختلف حين تكون الحاجة الى مجرد بيانه .

٢ - طبيعة الموضوع الذي استوجب الاستدلال عليه ومدى الحاجة الى الادلة الاخرى المساندة ، فمع ان الدليل السمعي لايغيب تقريبا عن اغلب استدلالات الأشاعرةالا ان حضوره يقل كلما تصاعد دور العقل واستجدت بحوث ذات طبيعة اقرب للفلسفة والمنطق[4] .

---

(١) المصدر نفسه وانظر ايضا د . محمد رمضان : الباقلاني ص ٣٠٢ .
(٢) الاقتصاد ١٣ .
(٣) يلاحظ في هذا الاطار ان الاستشهاد بالادلة القرآنية يقل كلما تصاعد الاتجاه نحو البحوث العقلية والخوض في الجوانب والمصطلحات الفلسفية وهي الروح السائدة عند متأخري الأشاعرة كالجويني والرازي والايجي ويبدو انهم ارادوا ان ينأوا بالنص عن المنازعات القدسيته ظ في علم الكلام ٢: ٢٨٠ .
(٤) الملاحظة السابقة نفسها .

٣ ـ تصاعد الاتجاه نحو العقلنة عند اقطاب الأشعرية ففي الوقت الذي نجد الأشعري في الابانة نصياًيتملكه الدليل حتى ياخذ بظاهره بدون أي تصرف ويتحكم به النص تماما نجده في اللمع اكثر تحررا كما ان من جاء بعده كانوا يتجهون بوضوح الى تفعيل الدليل العقلي وزيادة الاعتماد عليه في تعضيد الدليل السمعي حتى كانت مسحة الباقلاني هي التنهيج ووضع الأسس وميل الجويني الى توسيع الاستدلال العقلي وبدأ الخوض في البحوث التي تقع في ضمن دائرة الفلسفة والمنطق وهو ماطبع اداء الرازي والايجي[١] .

٤ ـ مؤثرات الساحة الفكرية والضرورات الملجئة للتصدي للاستدلال فكان التصدي للاتجاهات الداخلية بمعنى المنتسبة الى المحيط الاسلامي كالمشبهة والحشوية والجهمية والمعتزلة والشيعة .. الى غير ذلك يستدعي امتلاك الدليل السمعي لزمام الاستدلال ، ولكن عندما تكون المواجهة مع المخالفين في الملة والعقيدة من اهل الكتاب أو الثنوية أو الملحدة ..وغيرهم فان ذلك يستلزم فاعلية دور العقل وادلته لانها اسلحة الخصم نفسها ولابد من مجاراته فيها فضلا عن انه لايعترف بحجية السمع في اطاره الاسلامي .

٥ ـ طبيعة الدليل السمعي القرآني تحديداً في خصائصه التعبيرية والبيانية واحتوائه المجمل والمتشابه والمبهم .. الى غير ذلك مما يقع الاستدلال به على ظاهره بدون تصرف في ضمن السكوت أو التفويض .. وهذا مالم يكن فاعلا عند العديد من متكلمي الأشعرية حيث كان اللجوء للتأويل ضرورة اساسية لابعاد التعارض بين العقل والشرع ، وكشف الدلالات الحقيقية للنص ، بما يتواءم مع اصل التنزيه للباري تعالى . وقد تفاوت اقطاب الأشعرية بين هذه المواقف المختلفة واثرها في طبع منهج أي منهم .

وعموما فقد مثل الدليل السمعي عندهم السلاح الاكبر وما من جزئية من العقيدة الا واستفادوا لها دليلا من النص القرآني أو السنة النبوية وجعلوه اصلا واساسا لاثباتها لاسيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار موقفهم من التحسين والتقبيح وقولهم انهما شرعيان ومن ثم اثبات ثمرات ذلك في مسائل العقيدة بالدليل السمعي مثل وجوب النظر وبعثة الانبياء .. وغير ذلك

---

(١) الملاحظة السابقة نفسها .

وهنا لابد من الالتفات الى معرفة هذا الدليل وانواعه المندرجة تحته تاركين استقراء اثره ومواضع تفعيله والاستفادة منه في الاستدلال الى المبحث الخاص بالتطبيقات حيث يكون المحور هناك هو النص القرآني وكيفية استخدامه في الاستدلال على العقيدة .

والأشاعرةلم يلتفتوا جميعا الى مسألة التقسيم والتعريف بابعاد استفادتهم من هذا الدليل والتصدي لايراد التفاصيل المتعلقة به اذ ان التطبيق الفعلي اثناء ادلائهم بموقفهم في المسائل الكلامية المختلفة اغناهم عن الخوض في تفصيل ذلك لكن شذرات واشارات ترد هنا وهناك عند بعضهم يمكن ان تساعد في تشكيل تصور اجمالي عن ذلك .

واكثر مايكون هذا واضحا عند القاضي الباقلاني الذي يضع تحديدا لاقسام الدليل السمعي يمثل رأيه ورأي جمهور الأشعرية عموما(١) حيث يتمثل الدليل السمعي هنا بما ياتي(٢) :

١- كتاب الله عز وجل .
٢ - سنة رسول (ﷺ) .
٣ - اجماع الامة .
٤ - ما استخرج من هذه النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد .

هذه الاقسام فضلاً عن حجج العقول هي الطريق التي يدرك بها الحق والباطل ، ولكي يكون توظيفها في الاستدلال مقبولا يورد الباقلاني مايثبت حجيتها المرجعية المركزية الحاكمة على كل ماسواها من ادلة وهي النص القرآني فدليل حجية الكتاب نفسه انه تعالى قال ((آمرا باتباع كتابه والرجوع الى بيانه)) :

{ **افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها** } (سورة محمد/٢٤) وقال عز وجل { **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** } (النساء/٨٢) وقال تعالى { **ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم** } (الاسراء/٩) .

---

(١) ظ : د. محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٨٦ .
(٢) ظ : الباقلاني : الانصاف فيما يجب اعتقاده ١٩ ، ٢٠ .

وقال سبحانه { **تبيانا لكل شيء** } (النحل/٨٩) و { **مافرطنا في الكتاب من شيء** } (الانعام/٣٨) ودليل حجية سنة الرسول (ﷺ) انه (قال عز وجل في الامر باتباع رسوله (ﷺ) : { **ما اتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا** } (الحشر/٧) .

وقال : { **فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم** } (النور/٦٣) . ويستدل على حجية الاجماع بانه سبحانه (وصف عدالة امة نبيه (ﷺ) والامر باتباعها والتحذير من مخالفتها { **وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** } (سورة البقرة/١٤٣) .

وقال : { **كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** } (آل عمران/١١٠) .

وقال : { **ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا** } (النساء/١١٥) .

واستدل على حجية القياس والاجتهاد انه تعالى (قال في الامر بالقياس والحكم بالنظائر والامثال { **فاعتبروا يا اولي الابصار** } (الحشر/٢) .

وقال { **ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** } (النساء/٨٣) .

وقال النبي (ﷺ) لقاضيه معاذ بن جبل (رض) حين انفذه الى اليمن لاقامة الحدود واستيفاء الحقوق : (بم تحكم) ؟ قال : بكتاب الله عز وجل . قال فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله (ﷺ) . قال : فان لم تجد :

قال اجتهد رايي واحكم . فقال (ﷺ) الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله)[1] .

واذا كان الباقلاني قد بين مرجعية هذه الادلة وحاكميتها وطريقتها في الوصول الى الحق وبيان اصول العقيدة فلا يعني ذلك عدم اشارة الاخرين اليها وانما ميزة الباقلاني انه شملها جميعا بالذكر وتناولها على سبيل البيان كاسس منهجية فضلا عن حضورها في تطبيقاته على فهم النصوص القرآنية اما الاخرون فانها اما ان ترد الاشارة الى بعضها على سبيل البيان والتصريح - وليست كلها[2] - واما انها تفعّل بشكل اوضح اثناء التطبيقات فالأشعري مثلا وهو في مجال التقديم لكتابه الابانة يوحي بمرجعية الكتاب والسنة وكونهما الدليلين المركزيين في عقيدته اذ يقول (.. وظهرت لنا به البينات جاءنا بكتاب عزيز لآياته الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد جمع فيه علم الأولين واكمل به الفرائض والدين . فهو صراط الله المستقيم وحبله المتين من تمسك به نجا ومن خالفه ضل وغوى وفي الجهل تردى)[3] وكلامه واضح في اثبات دليليته ومرجعيته وان الحق في اتباعه والرجوع اليه ثم يسند ذلك باثبات مرجعية السنة المشرفة استنادا الى الكتاب العزيز فيقول (وحث الله في كتابه على التمسك بسنة رسوله (ﷺ) فقال عز وجل { **وما اتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا** } (الحشر/٧) وقال عز وجل { **فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم** } (النور/٦٣) وقال { **ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين**

---

(١) ظ سنن ابي داود ٤: ١٨ ، ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ١: ٢٤٣ .

(٢) الا ان البغدادي في اصول الدين يصرح بان العلوم الشرعية تحديداً تؤخذ من اربعة اصول هي :
الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهي اشارة ليست صريحة لهذه الاصول على انها اصول للاستدلال تحديداً لذا استثناها البحث من الذكر في المتن .ظ : اصول الدين ٢: ٢٥ ، وينظر في علم الكلام ١٢٣ .

(٣) الابانة : ٥ .

يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) وهكذا نجد اثر هذا الاستدلال المباشر عند من جاء بعده خصوصا الباقلاني الذي استند الى هذه الادلة نفسها كما مر بنا . واذا كان هذا النص يؤكد الدليل للقران والسنة بصورة غير صريحة فانه في مقالات الاسلاميين وهو يعرض لعقيدة اهل السنة يؤكد هذا الدليل عندهم كما يشير الى مرجعية اخرى منعكسة عن السنة الشريفة تتمثل في موقف الصحابة (رض) والتابعين ممن نقل عنه (ﷺ) اذ يقول (.. ويؤمنون بان الله سبحانه يخرج قوما من الموحدين من النار ، على ماجاءت به الروايات عن رسول الله (ﷺ) وينكرون الجدل في الدين والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الاثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل ، حتى ينتهي ذلك الى رسول الله (ﷺ) ..)[1] ويؤكد ذلك في موضع اخر فيقول (ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه (ﷺ) وياخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم)[2] .

ثم يقول (ويصدقون بالاحاديث التي جاءت عن رسول الله (ﷺ) ... ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال عز وجل { **فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول** } (النساء/٥٩) ويرون اتباع من سلف من ائمة الدين .. ثم يؤكد انه على هذا الراي في مرجعية هذه الادلة حيث يتبناها جميعا كما يتبنى مايبنى على اساسها من اراء في العقيدة بقوله : (وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب)[3] وهذا ماسنجد صداه ايضا عند باقي متكلمي الأشعرية فللغزالي اشارة الى كيفية تحصيل الاقرار بالادلة العقلية التي سبق بيان اشارته اليها حيث يجعل لذلك

---

(١) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٢ .
(٢) المصدر نفسه ١: ٣٢٣ .
(٣) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٥ .

مدارك ستة احدها السمعيات ومثالها (ان ندعي مثلا ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى .. فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع)[1] ثم يشير الى اثبات الأصل الذي يستند اليه الاستدلال على كونها بمشيئة الله وهو (اجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار)[2] ونلاحظ اشارة صريحة اخرى الى الادلة السمعية عند مهدي الموحدين محمد ابن تومرت الذي يقسم طرائق العلم على ثلاثة حس وعقل وسمع ثم ينقسم السمع على ثلاثة اقسام[3] :.

(الكتاب والسنة والاجماع) ويبدو انه استبعد القياس عنها لانه يرى انه مفض الى الظن المعارض للعلم اليقيني وكذلك التقليد فهو يرى ان لاسبيل للعلم بوسائل ظنية[4] وهذه اشارة يفهم منها انه يرى يقينية الدليل السمعي وهي قضية تبناها اغلب اقطاب الأشعرية ويبحثونها في نطاق التأهيل لاستدلالاتهم بها وتاكيد نهوضها بمسؤولية الاثبات للمذهب أو الرد للمخالفين ولكن هناك اشارة الى ان الأشاعرة يذهبون الى ان الدلائل النقلية تفيد الظن وليس القطع ينقلها شيخ زادة[5] مستندا الى شرح المواقف للشريف الجرجاني كما ينقل انهم يستدلون على ذلك بان الدلائل النقلية (مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية)[6] والذي تحصل من متابعة اقطاب الأشعرية مخالف لهذا النقل لشيخ زادة الذي يبدو عليه هواه الماتريدي واضحا عند عرضه للخلافات بين الماتريدية والأشعرية حيث نرى ان متكلمي الأشعرية يؤكدون اثبات يقينية الدليل السمعي كمنطلق اساس تنبني عليه عملية الاستدلال غاية الامر انهم لاسيما الايجي صاحب

---

(١) الاقتصاد ١٧ .

(٢) الاقتصاد ١٧ .

(٣) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٢٢٦ .

(٤) ظ المصدر والصفحة نفساهما .

(٥) ظ : نظم الفرائد وجمع الفوائد : ٤٢ .

(٦) المصدر نفسه ٤٣ .

المواقف الذي نقل عنه النص على هذه الظنيات التي ينبني عليها الدليل النقلي يقولون انه لايمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي لما في ذلك من ابطال للاصل بالفرع وانما تفيد الادلة النقلية اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة[1] وهذه الظنية الموقتة المقيدة بهذا الحد للادلة السمعية يؤيدها المتأخرون[2] - وهم من نقل عنهم شيخ زادة كالرازي والبيضاوي فضلاً عن الايجي - اما المتقدمون فانهم يقولون بيقينية تلك الادلة ويبنون استدلالاتهم عليها كالباقلاني[3] وامام الحرمين الجويني الذي رفض قصر اليقينية على النظر (الدليل العقلي) ولزوم كل علم يقيني عنه (ليجعل للسمعيات من اليقين ماليس للعقليات ، فللادلة السمعية دلالتها على العلم اليقيني)[4] .

وهذه القضية يفيد منها احمد محمود صبحي قضية مهمة يراها سمة من سمات مذهب الأشاعرة اذ يلاحظ (ان الأشعرية تهدف الى ان تثبت في القلوب اعتقادا لا في العقول رأيا أو اقناعا ومن ثم تجعل السمعيات اكثر يقينا من العقليات)[5] .

المطلب الثالث : الدليل اللغوي

يحتل هذا الدليل مساحة اقل من سابقيه في استدلالات الأشاعرة وتقل اشاراتهم اليه في مقام الاستدلال لكنه واضح الحضور في تطبيقاتهم لمنهجهم في فهم النصوص القرآنية إذ يلاحظ ان حاكمية قوانين اللغة واستعمالات العربية وشواهد الخزين الادبي والبلاغي تحضر بوضوح في فهم الأشاعرة للنصوص وتوجيهها بما يوافق اصول مذهبهم وهذا ماسنلاحظه جليا في فهمهم الايات الموحية بالصفات الخبرية كالاستواء واضافة الاعضاء والجوارح ومسألة الرؤية وخلق القرآن .

وتقوم دلالة الدليل اللغوي (من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام ودلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وقد لحق بهذا الباب دلالات

---

(١) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٣٦٤ .

(٢) ظ : د محمد رمضان : الباقلاني ٣٠٣ ومصادره .

(٣) ظ : التمهيد ٤٠ ومابعدها ، محمد رمضان : الباقلاني ٣٠٣ .

(٤) احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ١٥٢ .

(٥) المصدر نفسه هامش الصفحة نفسها .

الكتابات والرموز والاشارات والعقود الدالة على مقادير الاعداد وكل مالايدل الا بالمواطأة والاتفاق)[1] .

وهذه الامور ظنية الدلالة في نفسها[2] ولذلك فان ماينبني عليها يبقى ظنياً ايضاً مالم تعاضده الادلة العقلية والنقلية وان كانت هذه الاخيرة تنبني ايضا على الأدلة اللغوية من لغة وصرف ونحو وعدم اشترك ومجاز وإضمار ونقل وتخصيص وتقديم وتأخير .. الى غير ذلك ومن ثم تكون هي نفسها ظنية ما لم تقترن بقرائن مشاهدة أو متواترة[3] كما أسلفنا .

---

(١) الباقلاني : الانصاف ١٥ ، وينظر التمهيد ٣٩ .

(٢) ظ شيخ زادة : نظم الفرائد ٤٢ .

(٣) ظ : في علم الكلام ٢: ٣٦٤ .

الفصل الثاني
موقف الأشعرية من المحكم والمتشابه

توطئة :

يكون النص القرآني في حالتين هما الأحكام والتشابه كما يعبر عن نفسه في قوله تعالى { ... **منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات** } (آل عمران/٧) .

وبما ان المحكم يحتوي النص والظاهر ، والنص لا خلاف فيه ولا نقاش في قطعيته ودلالته اذ لا يحتمل الا وجها واحدا من الدلالة ، فيبقى الظاهر الذي يكون احد المعنيين المحتملين له راجحا والاخر مرجوحا ، وهو ما يقع فيه الاختلاف في البناء عليه واستنباط العقيدة على اساسه ، فلابد هنا من استقراء موقف الأشاعرةمن الظاهر تفصيليا ، لاسيما وقد بينا ان موقفهم الاجمالي بين الموقفين المتضادين منه هو التوسط بين الجامدين على الظاهر من اهل الحديث والحشوية والمتطرفين في تأويله وهم المعتزلة .

والاختلاف الاكثر وضوحا يتجلى في المتشابه من الأيات وهو ما يكاد يشمل العدد الاكبر من آيات العقيدة في القرآن الكريم وخاصة تلك الأيات التي تعلقت بالصفات الخبرية وبسببها وقع الخلاف بين المتكلمين بين جامد على الظاهر ومفوض ومؤول لذا سيميل البحث هنا الى تناول ثلاث قضايا رئيسة ليخرج بتصور عن ركيزة اساسية في منهج الأشعرية هذه القضايا هي :

١ - موقفهم من ظاهر النص (كقسم من المحكم) .
٢ - موقفهم من المحكم والمتشابه عموما .
٣ - موقفهم من التأويل .

المبحث الأول

موقف الأشعرية من ظاهر القرآن

يمثل الموقف من ظاهر الآيات حدا فارقا لتعيين اصول المذهب الكلامي واسس منهجيته في فهم النص ، وقد لاحظنا في الفصل الأول من هذا البحث كيف افترقت المذاهب الكلامية الاسلامية حيال الظاهر الى عديدة اتجاهات .

وما يهمنا هنا موقف الأشعرية من ظاهر النص وكيف يوظف في استنباط العقيدة واول ما يطالعنا هنا الإمام الأشعري مؤسس المذهب وهو يبني ركيزة التعامل مع الظاهر ويقنن للضوابط التي تحكم ذلك ، فهو يجعل لظاهر النص حاكمية ودلالة ملزمة في اجرائه ما لم تكن هناك حجة تصرف هذا الالزام وتدفع الى صرف الظاهر عن حقيقته (فالقرآن على ظاهره الا ان تقوم حجة بان يكون على خلاف الظاهر)[1] وهو يقول لمن اعترض على سبب انكار ان يكون قوله تعالى : { **مما عملت أيدينا** } (يس ٧١) وقوله تعالى : { **لما خلقت بيديَّ** } (سورة ص/٧٥) على المجاز :

(حكم كلام الله عز وجل ان يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز الا لحجة الا ترون انه اذا كان ظاهر الكلام العموم فاذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو على حقيقة الظاهر ، وليس يجوز ان يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة ، فكذلك قول الله عزوجل { **لما خلقت بيدي** } على ظاهره وحقيقته من اثبات اليدين ولا يجوز ان يعدل به عن ظاهر اليدين الى ما ادعاه خصومنا الا بحجة)[2] وفي هذا الموقف يتبين بوضوح متابعة الأشعري لمذهب السلف في (مهاجمة التأويل ما لم تكن هناك ضرورة ، ويرى الايمان بالنص ولكن بلا كيف ولا تشبيه)[3] ولذا ذهب الى الاخذ بظواهر النص التي تنسب لله تعالى الاعضاء والجوارح

---

(١) الابانة : ٣٩ .
(٢) الابانة ٣٩ .
(٣) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .

وباقي الصفات الخبرية ولكن بلا كيف لكي لا يتقاطع مع مبدأ التنزيه عن التشبيه [1] الذي حكم به مذهبه وقد بلغ من تشدده في متابعة الظاهر الى ان قال ان له تعالى يدين بالتثنية متابعة لظاهر النص في تثنيتهما قوله تعالى : { **بيديّ** } (سورة ص/٧٥) و { **بل يداه مبسوطتان** } (المائدة/٦٤) وللتخلص من الوقوع في التجسيم والكيفية قال ان كلتا يديه يمينا تماشيا مع الظاهر في الآية قوله تعالى { **بيمينه** } (الزمر/٦٧) ويقوم موقف الغزالي على اساس ينطلق من موقف الأشعري تقريبا ، لكنه يعطي بعض المجال للتصرف مع النص حيث يكون للتأويل ضرورة وان بقي ظنيا والا فالتوقف في الظاهر عنده اسلم فهو (لاينكر التعويل على التأويل في موضعه والاخذ بظاهر النص في محله دون افراط ولا تفريط)[2] وسنجده يضع ضوابط للتأويل بما يترك لظاهر النص حاكمية ما دامت دلالته لاتخالف حجة تلزم صرفه الى التأويل وهو ما سنبحثه في مطلب قادم .

وكان الفخر الرازي اكثر الأشاعرة التفاتا الى ضرورة تحديد المعايير ورسم الرؤية المنهجية للتعامل مع الظاهر في كلام يشير فيه الى طبيعة العلاقة بين النص والعقل ولمن الارجحية ، اذ نجده يميل عن الخط العام للاشاعرة في ترجيح النقل على العقل اذا تعارضا ويبدو ان ذلك انعكاساً للجانب الفلسفي واثرا فلسفيا في فكره كما يرى احمد محمود صبحي[3] اذ يرجح العقل عند التعارض لانه لابد من العقل لاثبات صدق النقل اذ نجده في (المحصل) يرى : انه اذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل ، او قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فانه باطل ان تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، لانه لا يمكننا ان نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول واذا لم تثبت هذه الأصول خرجت

(١) ظ الابانة : ٩ .
(٢) ظ جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٣١ : ٤ .
(٣) ظ في علم الكلام ٢ : ٢٨٧ .

الدلائل النقلية عن كونها مفيدة [1] ولكن الرازي في اساس التقديس يضع تحديدا يستحضر فيه الاحتمالات المتصورة للتصرف عند تعارض الظواهر القرآنية مع البراهين العقلية بما يبعد استنتاج احمد محمود صبحي بميله عن خط الأشعرية بل هو في الحقيقة متفق معهم تماما إن لم يكن اقربهم الى مذهب اهل السنة في بعض جوانب كلامه كما يتوضح وذلك من قراءة نصه اذ يقسم الاحتمالات عند التعارض على [2] :

١ - اما ان يصدق بمقتضى الاثنين العقل والنقل وهذا محال لانه يلزم عنه صدق النقيضين .

٢ - واما ان يبطل كلاهما وهذا محال ايضا لانه يلزم عنه تكذيب النقيضين .

٣- ان يصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لانه لايمكننا ان نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ﷺ) . ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية صار العقل منها غير مقبول . اذ ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي الى القدح في العقل والنقل معا وانه باطل .

الى هذا الحد من الكلام المطابق لما في نص (المحصل) فكلام الرازي متفق تماما مع رأي الأشعرية الاخرين في جعل العقل اصلا لاثبات النقل ابتداء كما اسلفنا في المبحث السابق ولا ميل في هذا ، وحتى ان كان هناك بعض الحق في استنتاج د. احمد محمود صبحي فان باقي كلام الرازي يوحي بخلافه اذ يترك للقضية مجالا واسعا يدخل منه التأويل والتفويض وهو ما يربطه بالمنهج الأشعري بل ومنهج اهل السنة حيث يقول :

(ولما بطلت الاقسام الاربعة لم يبق الا ان يقطع بمقتضى الدلائل العقلية ، بان هذه الدلائل النقلية اما ان يقال انها غير صحيحة ، او يقال انها صحيحة ، الا ان المراد منها غير ظواهرها . ثم ان جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ولم يجز التأويل فوضنا العلم بها الى الله تعالى)[3] .فانت ترى انه يحفظ للنص ارجحية من خلال ايجابه على العقل ان يصرف دلالة الظاهر المخالف لأدلته الى التشكيك في

---

(١) ظ : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ٣٢ ، المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٣ هـ وينظر المصدر السابق ٢٨٦ .

(٢) اساس التقديس ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) اساس التقديس : ١٧٢ .

صحته بمعنى صحة نقله او فهمه واستنتاجه من المتصدي او انه صحيح ولكن المراد منه غير الظاهر .

ومما يمكن استفادة موقف باقي الأشعرية من الظاهر القرآني من خلاله ، مناقشة مسألة يقينية وقطعية الادلة النقلية اذ ذهبوا الى انها يقينية مالم تعارض البراهين العقلية [1] فاما بذاتها فانها تحتمل الاشتراك والمجاز والاجمال ... وغير ذلك فتكون ظنية من هذا الباب ولا شك في ان الظاهر مما يخضع لهذا الحد المعياري . ولكن بعضهم كما تبين فيما سبق [2] ذهب الى يقينية الادلة النقلية بدرجة اليقينة في العقلية .

المبحث الثاني

المحكم والمتشابه

تمثل هذه القضية ركنا اساسيا في بناء النص القرآني ولابد للمتصدي لفهم النص ان يوليها النصيب الاكبر من الاهتمام كما انه لابد لتشكيل تصور عن منهج فهم النص عند أي مذهب كلامي او متكلم من استقراء موقفه منها ، فهي من المسائل التي يمثل الموقف منها الحد الفاصل بين مذهب وآخر ومتكلم وآخر .

ولما كانت مسائل العقيدة اكثر ما تكون واردة في الأيات المتشابهة فلا بد من معالجة للنصوص بطريقة يفلت المتصدي لفهم النص فيها من مغبة الوقوع في تقاطعات مع اصول العقيدة ، كالتشبيه او التجسيم او نسبة الظلم والمعاصي الى الباري تعالى او نسبة الكبائر والذنوب الى الانبياء (ﷺ) ... الى غير ذلك .

وعند ملاحظة الجهد الكلامي للاشعرية لاستقراء موقفهم من المحكم والمتشابه نجد انهم يسلكون في ذلك مسلكين :

---

(١) ينظر موضوع الدليل السمعي في ضمن المبحث الأول من هذا الفصل .
(٢) ايضاً .

١ - المسلك المنهجي : وهو يقوم على تناول هذه القضية بالتفصيل لدلالتهما وبيان تعريفهما واقسامهما والحكمة منهما ثم تبعا لذلك بيان الموقف من المتشابه ان كان علمه مقتصرا عليه تعالى ام ان الراسخين في العلم يمكنهم علم تأويله ، وذلك في تفسيرهم للآية الكريمة من سورة آل عمران { **هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنَ ام الكتاب وآخر متشابهات ... وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ...** } (آل عمران/٧) .

وهذا المسلك لم اجد في حدود تتبعي من سلكه بتفصيل واسهاب غير الفخر الرازي وتناول الغزالي باختصار واجمال بعض جوانبه خاصة المتعلقة بالتأويل .

٢ - المسلك التطبيقي : وهنا نلاحظ ان ما من متكلم اشعري الا له دور في تناول المتشابه من الآيات وتحديد موقفه من المسائل الواردة فيها وتوظيف تلك الآيات في عملية الاستدلال وان تفاوتت مواقفهم منها توقفا او تفويضا او تأويلا كما سيتبين .

ان هذين المسلكين يقتضيان ان يتابعهما البحث لاستخلاص تصور اجمالي عن موقف الأشعرية من المسألة . ولهذا فسيتناول هذا المطلب المسلك الأول ويتصدى المطلب الثاني للمسلك التطبيقي .

علما بان المسلك الأول وان كان رأي الفخر الرازي يطغى عليه ، فانه في الحقيقة انما يمثل رأي الأشعرية عموما في اغلب تفاصيله .

المسلك المنهجي :

وهو ما يمثله هنا الفخر الرازي كما اسلفنا وله في ذلك بحث طويل ينتظم من مجموعة مسائل تخص المحكم والمتشابه يتناولها البحث بالتفصيل لما فيها من تقرير لمذهبه وموقف الأشعرية عموما ، وهذه المسائل هي :

أولا - هل يجوز ان يكون في كتاب الله تعالى ما لاسبيل الى علمه ؟

تمثل هذه القضية مدخلا يلج من خلاله الفخر الرازي الى البحث عن المحكم والمتشابه وينقل فيها رأيين متضادين [1] .

الأول : رأي كثير من الفقهاء والمحدثين والصوفية ، وهم يجوزون ذلك .

الثاني : رأي المتكلمين وهم ينكرون ذلك ويستدلون بالأيات والاخبار والادلة العقلية على انه لايقع في كتابه تعالى ما لا يمكن علمه .

وهو يورد تلك الادلة ، وسيختار البحث الادلة القرآنية منها تحديداً، واهمها [2] :

أ - قوله تعالى { **افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها** } (سورة محمد/٢٤) . فيرون في الآية امرا للناس بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ! .

ب - قوله تعالى { **افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** } (النساء/٨٢) فكيف يامرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض في الاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق .

ج - قوله تعالى { **وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين** } (الشعراء/١٩٢-١٩٥) ولو لم يكن مفهوما ، فكيف يمكن ان يكون الرسول منذرا به وايضا قوله تعالى { **بلسان عربي مبين** } يدل على انه نازل بلغة العرب ، واذا كان كذلك وجب ان يكون معلوما .

د - قوله تعالى { **لعلمه الذين يستنبطونه منهم** } (النساء/٨٣) والاستنباط لايمكن الا بعد الاحاطة بمعناه .

---

(١) ظ : اساس التقديس ١٧٣ .

(٢) ظ : المصدر نفسه ١٧٣ ، ١٧٥ .

هـ - قوله تعالى { **هذا بلاغ للناس ولينذروا به** } (ابراهيم/٥٢) فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية : { **وليذكر أولوا الالباب** } وانما يكون كذلك لو كان معلوما .

كما يورد للمخالفين القائلين بجواز ان يكون ذلك في القرآن بعض الادلة اهمها الدليل القرآني الوحيد القائم على آية المتشابه في قوله تعالى في صفة المتشابهات { **وما يعلم تأويله الا الله** } (آل عمران/٧) حيث ينقل الرازي عن هؤلاء انهم يقولون بالوقف وانه لازم ثم يضيف بما يصور موقفه هو من الآية (الوقف هنا لازم وسيأتي دليله ان شاء الله)[1] .

ثانيا - وصف القرآن بالاحكام والتشابه .

يلتفت الرازي كحال من سبق ان بحثوا في ذلك الى ان القرآن الكريم دل على انه كله محكم وكله متشابه .

كما دل على انه بعضه محكم وبعضه متشابه فلذلك اربعة مقامات في القرآن :

أ - ما يدل على انه كله محكم بقوله تعالى : { **الر كتاب احكمت آياته** } (هود/١) و { **الر تلك آيات الكتاب الحكيم** } (يونس/١) .

ومعنى المحكم هنا (كونه حقاً في الفاظه ، وكونه حقا في معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه في لفظه ومعناه ، وان احدا من الخلق لا يقدر على الاتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه ومعناه ، والعرب تقول في البناء الوثيق والعهد الوثيق الذي لايمكن نقضه : انه محكم فهذا معنى وصف كل القرآن انه محكم)[2] .

ب - ما يدل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى { **كتابا متشابها** } (الزمر/٢٣) والمعنى انه يشبه بعضه بعضه الاخر في الحسن والفصاحة ويصدق بعضه بعضه الاخر واليه الاشارة بقوله تعالى { **ولو كان من**

---

(١) اساس التقديس ١٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ١٧٨ .

عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) أي : لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الجزالة والفصاحة[١] .

جـ ، د - ما يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه وهو قوله تعالى { منه آيات محكمات هنّ ام الكتاب وأخر متشابهات }[٢] (آل عمران/٧) .

ثالثا - تحديد المفهومين :

يورد الفخر الرازي للمفهومين تعريفات من اللغة ويشير الى تعددها عند اهل الاصطلاح واشتمال كتب سابقيه عليها[٣] . اما موقفه هو في تحديدها فيتعرض له بتفصيل يتناول فيه اللفظ ودلالته المحتملة واختلاف درجة القطعية والاحتمال فيه بما يؤثر في تحديد كونه محكما او متشابها او واقعا في ضمن احد الانواع المندرجة تحتهما ، بما يفيد في تحديد المفهومين فاللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى له عدة حالات :[٤]

١ - ان يكون موضوعا لذلك المعنى ولا يحتمل غيره فهو النص .

٢ - ان يكون محتملا لغير المعنى الذي وضع له فله هنا حالتان :

الأولى : ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهراً وبالنسبة للمرجوح مؤولا .

الثانية : ان يكون احتماله لهما على السواء فهنا :

يكون اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على المعنيين محتملاويخرج هذا التقسيم بأن اللفظ له اربع حالات[٥] : النص والظاهر والمجمل والمؤول ، والنص والظاهر منها يشتركان في حصول الترجيح لكن ميزة النص انه ترجيح

---

(١) المصدر والصفحة انفسهما .

(٢) المصدر والصفحة انفسهما .

(٣) اساس التقديس ١٧٩ .

(٤) المصدر نفسه ١٧٩ ، ١٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ١٨٠ .

مانع من النقيض وليس الظاهر بمانع النقيض وهذا القدر من الدلالة للفظ في هذين النوعين هو المحكم اللفظ .

اما النوعان الاخران : المجمل والمؤول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجمل لا رجحان فيه بالنسبة لكل من الطرفين اما المؤول ففيه رجحان بالنسبة الى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه وهذا هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فيه . واذا كان اللفظ الى المفهومين على السواء فهنا كما يقول الرازي يتوقف الذهن ، مثل القرء في دلالته على معنيين هما : الحيض والطهر . لكن الصعب المشكل كما يرى ان يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في احد المفهومين ومرجوحاً في الاخر ثم ان الراجح يكون باطلا والمرجوح حقا[1] ومثال ذلك عنده قوله تعالى { **واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول** } (الاسراء/١٦) فظاهر هذا الكلام يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى { **ان الله لايأمر بالفحشاء** } (الاعراف/٢٨) ردا على الكفار فيما حكى عنهم { **واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها** } (الاعراف/٢٨) وكذلك قوله تعالى { **نسوا الله فنسيهم** } (التوبة/٦٧) وظاهر النسيان ما كان عند العلم ومرجوحه الترك فانساهم انفسهم .

ومحكم ذلك قوله تعالى { **وما كان ربك نسيا** } (مريم/٦٤) وقوله تعالى { **لا يضل ربي ولاينسى** } (طه/٥٢) وفي هذا الكلام نلاحظ امرين مهمين :

الأول : اشارة الرازي الى الصعوبة والاشكال في كون اللفظ راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر كانه يشير الى النسبية في تحديد المحكم من من الأيات عن المتشابه منها إذ ان اهل المذاهب والاراء التزموا مبدأ ارادوا به ابعاد الكثير من التقاطعات مع الأصول القرآنية

---

(١) اساس التقديس ١٨٠ .

للمسائل التي بحثوها فلجأوا الى عدّ كل ما وافق اراءهم محكما وكل ماخالفها متشابها .

الثاني : ان الرازي يمثل لهذه الحالة في اللفظ بمثالين يستنتج منهما اتباعه لمبدأ رد المتشابه للمحكم وهذا ما يشير اليه عند بحثه في معايير الاحكام والتشابه لوضع الضوابط المنهجية .

رابعاً - معايير الاحكام والتشابه .

يرى الرازي في تخاصم اصحاب المذاهب وادعاء اصحاب كل مذهب (ان الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة) ضرورة ملجئة الى تحديد قانون ومعيار يرجع اليه في هذا الباب ويتعلق هذا المعيار بالظهور في النص فهذا الظهور -كما سلف في البحث له حاكمية وثبات لا يجوز دفعهما الا بدليل يقول (اذا كان لفظ الآية او الخبر ظاهر في معنى فانما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل ، والا لخرج الكلام عن ان يكون مفيدا ، ولخرج القرآن عن ان يكون حجة [1] والدليل الذي لأجله يترك الظاهر من اللفظ اما لفظي او عقلي .

اما الأول : فهذا انما يكون اذا حصل تعارض بين الدليلين وفي هذه الحالة فليس احدهما اولى من الاخر في حالتي الاخذ والترك ، الا ان يعترض معترض فيقول ان احدهما قاطع في دلالته والاخر ظاهرا فهنا يرجح القاطع على الظاهر او يقال كل واحد منهما وان كان ظاهرا لكن احدهما اقوى والأول باطل لوجود مبدأ قانوني آخر يتمثل في ان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها متوقفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض العقلي والنقلي ، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فيثبت هنا رأيه بأن الادلة اللفظية لايمكن ان تكون قطعية .

واما الثاني : فهو ان يقال احد الظاهرين اقوى من الآخر الا ان احدهما اقوى ، فعلى هذا التقدير يصير ترك احد الظاهرين لتقرير الثاني مقدمة ظنية ولا يجوز التعويل على الظنون في المسائل العقلية القطعية

---

(١) اسس التقديس ١٨١ .

وبذلك يثبت الرازي قانونه بعدم صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح الا بقيام دليل قاطع على ان ظاهره محال ممتنع وعند حصول هذا فان على المكلف ان يقطع هنا بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما اشعر به الظاهر .

وعند هذا المفترق ينقسم المتكلمون على موقفين سنجدهما يتجليان بوضوح في اتجاهات متكلمي المذاهب عموما فضلا عن الأشعرية منهم هذان الموقفان هما :

أ - التأويل : فان من جوز التأويل يعدل اليه عن الظاهر .

ب - التفويض : فمن لم يجوز التأويل يفوض علمه الى الله تعالى .

خامسا - الموقف من امكان علم المتشابه او عدمه

لايعرض الرازي لموقف الأشاعرةمن علم المحكم والمتشابه بصورة مباشرة وانما يقدم تفصيلا لمذهب السلف من ذلك واعتراض المتكلمين بتمثيلهم الموقف المخالف ومحور الخلاف يقع في فهم الآية الكريمة قوله تعالى { **منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات** (الى قوله) **وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم** } (آل عمران/٧) ويتلخص موقف السلف من الآيات المتشابهة كما يعرضه انهم يذهبون الى وضع مبدأ بأن هذه المتشابهات (يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها . ويقوم هذا المبحث على فهمهم الآية الكريمة بقولهم بالتمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى { **وما يعلم تأويله الا الله** } (آل عمران/٧) فيكون ما بعدها استئنافا للكلام .

وكان موقف المتكلمين انه يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات فكان موقفهم قراءة الآية بعطف { **الراسخين** } على الله تعالى في علمه تأويل المتشابه وحجتهم في ذلك ان القرآن يجب ان يكون مفهوما ولاسبيل اليه في (روايات كذا) المتشابهة الا بذكر التأويلات فكان المصير اليه واجبا .

ويبدو ان موقف السلف يجد بعض التأييد غير الظاهر عند الرازي الا انه يصطدم بوجود المتشابهات التي لابد من تأويلها لذا نجده يلتفت الى نادرة البيان القرآني في انه تعالى (لم يذكر لفظ المتشابهات الا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل)[١] ويمثل لذلك بعدة امثلة منها : [٢]

١ - انه تعالى قال { **الله نور السموات والارض** } (النور/٣٥) ثم قال بعده { **مثل نوره** } فنسبة الى نفسه ، ولو كان تعالى النور نفسه لما نسبه الى نفسه ، لان نسبة الشيء الى نفسه ممتنعة .

٢ - ولما قال تعالى { **الرحمن على العرش استوى** } (طه/٥) ذكر قبله { **تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى** } (طه/٤١) وبعده قوله { **له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى** } (طه/٦) فهاتان الأيتان تدلان على ان كل ما كان مختصا بجهة الفوقية مخلوق محدث ، وينتهي الرازي الى موقف من المتشابهات يعرضه باقتضاب واختصار شديدين اذ يقول (فثبت بما ذكرنا ان الطريق في هذه المتشابهات التأويل في تلك الالفاظ تأدبا في حق واجب الوجود)[٣] هذا الاقتضاب والاختصار في عرض مذهبه انما هو حاصل في الجانب المنهجي فيما يخص التأويل كاختيار ، اما في الجانب التطبيقي فقد لجأ الرازي الى التأويل كحال باقي الأشعرية لانه ضرورة لا مناص من سلوكها كما سيتبين فيما بعد على الرغم من انه في اوقات متاخرة ربما مال الى التفويض ايضا متابعة منه لاهل السنة .

---

(١) اساس التقديس ١٨٨ ،١٨٩ .
(٢) المصدر نفسه ١٨٨ ،١٨٩ .
(٣) المصدر نفسه ١٨٩ .

المبحث الثالث

التأويل عند الأشعرية

توطئة

يوجد التأويل بوصفه اختياراً في مواجهة التعارض بين ظاهر النص وادلة العقل ملمحا مهما من ملامح العلاقة بين العقل والنقل ، وضرورة تفرضها طبيعة النص المحمل بافاق تعبيرية بيانية توظف فنون البلاغة من مجاز واستعارات وتشبيهات ، كما تفرضها خصيصة مهمة وقانون معياري فرضه هو بنفسه باشارته الى وجود اصل ترجع اليه الفروع وذلك بتنصيب المحكم من الآيات اصلا على المتشابه منها فيرد الفرع الى الأصل وهذا وجه من وجوه التأويل . فالنص ملتفت الى انه يعبر عن الباري تعالى تارة بابعاد أي وصف يشبهه بخلقه او بقربه من المحسوسات وذلك كقوله تعالى : { **ليس كمثله شيء** } (الشورى/١١) وقوله : { **لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد** } (الاخلاص/٣-٤) وتارة تعبر الآيات عنه بما يوهم شبهه تعالى بمخلوقاته كقوله تعالى { **يد الله فوق ايديهم** } (الفتح/١٠) وقوله تعالى { **ولتصنعَ على عيني** } (طه/٣٩) وقوله تعالى { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } (الرحمن/٢٧) .

وامام هذه النصوص لابد للمسلم من وقفة لكشف الدلالات التي حملتها النصوص فهو محمل بمسؤولية تنزيه الباري تعالى عن مشابهة المحدثات ولا طريق الى رفع هذا التعارض بين تلك الآيات ، وتحقيق التنزيه الا بتأويل تلك النصوص بما يليق بساحة قدسه تعالى ويحافظ على خصوصية النص وقداسته ومعايير وضوابط فهمه .

المطلب الأول : موقفهم من التأويل

وقد كان موقف السلف وهم الأصول الحقيقية للاشعرية والمعين الاكبر لمذهب الأشعرية من التأويل انهم كانوا (يثبتون لله صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولايؤولون ذلك الا انهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية ، فبالغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد به الخبر [1] فهم منقسمون على فريقين[2] :

أ ـ من توقف في التأويل كمالك بن انس واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي الاصفهاني وغيرهم .

ب ـ من اول على وجه يحتمله اللفظ .

وظهر فريق من المتأخرين قالوا لا بد من اجراء تلك الالفاظ (الموهمة بالتشبيه والتجسيم) على ظاهرها فوقعوا في التشبيه الصرف [3] ولموقف السلف هذا تأثير وانعكاسات على موقف الأشعرية إذ نلاحظ ان الخطين الرئيسين المؤول والمفوض مارسا التأثير في متكلمي الأشعرية وكان التأويل ضرورة لا يمكن لأي اتجاه مهما بلغ من التمسك بظواهر النصوص ، والسكوت عن تفسيرها ، او تفويض معانيها المرادة الى الله تعالى ، ان يتحاشاها اذ ان من النصوص ما لاسبيل لأي من هذه المواقف لحل اشكالاته ، واصدق مثال على هذه الضرورة ان الإمام احمد بن حنبل مع شدة تمسكه بالتوقف حيال الظواهر المتضمنة للصفات الخبرية فقد اقر بوجوب تأويل ثلاثة احاديث هي [4] قوله (ﷺ) (الحجر الاسود يمين الله في الارض) وقوله (ﷺ) (اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن) وقوله (ﷺ) حكاية عن الله تعالى (انا جليس من ذكرني) وهذه الضرورة في التأويل امر يقول به كل المذاهب الكلامية الاسلامية بل هو ضرورة منهجية بدونها يصبح هناك الكثير من الثغرات في منظور المذهب للعقيدة وهذا ما أشار اليه الرازي بقوله (جميع فرق المسلمين مقرون بأنه لابد من التأويل في

---

(١) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٩٢ ، ٩٣ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ظ : الشهرستقي : الملل والنحل ٩٢، ٩٣ .

(٤) اساس التقديس : ٨١ .

بعض ظواهر القرآن والاخبار)[1] والأشاعرة في ضمن المتكلمين عموما يقولون بهذا التأويل وضرورته ويقيم الجميع الحجة على ذلك (ان القرآن يجب ان يكون مفهوما ، ولاسبيل اليه في روايات[2] المتشابهة الا بذكر التأويلات فكان المصير اليه واجبا)[3] .

ولكنهم يتفاوتون في درجة اللجوء الى التأويل فالإمام الأشعري في بداياته كان يرفض التأويل الا لضرورة [4] ملجئة حتى انه اكتفى في الصفات الخبرية وهي ما يحتاج فيه الى التأويل ان قال باثباتها ولكن بلا كيف[5] حتى عرفت هذه الطريقة بالبلكفة ، فالله تعالى قد استوى على عرشه كما قال { **الرحمن على العرش استوى** } (طه/٥) وان له وجها كما قال { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } (الرحمن/٢٧) وان له يدين بلا كيف كما قال { **خلقتُ بيديَ** } (سورة ص/٧٥) ، وكما قال { **بل يداه مبسوطتان** } (المائدة/٦٤) وان له عينا بلا كيف كما قال { **تجري بأعيننا** } (القمر/١٤) ... الخ .

ويبدو ان هذا الاتجاه تحديداً يكون اكثر قربا من الالتزام بظواهر النصوص من السلف واهل الحديث والحشوية اذ ان هؤلاء سكتوا عن تفسير هذه الآيات وفوضوا معانيها الى الله تعالى ولكن هذا الخط الأشعري بدأ في التصاعد نحو العقلنة واللجوء الى التأويل بعد الأشعري ابتداء بالقاضي الباقلاني الذي اورد العديد من التأويلات للكثير من الآيات الكريمة كلما دعت الضرورة عند تقاطعها مع الأصول التي قال بها وسنلاحظ بعض الملامح من ذلك عند البحث في التطبيقات .

---

(١) المصدر نفسه : ٧٩ .
(٢) كذا في النص واضن ان هناك تصحيفا والصحيح الايات.
(٣) اساس التقديس : ١٨٧ .
(٤) ظ د . جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .
(٥) ظ الابانة ٩ .

ويمرر الغزالي قضية التأويل من خانة العلاقة بين العقل والنقل إذ يعرض لمذهب اهل السنةوباقي الفرق في التأويل فيراها تنقسم على خمسة اراء: [1]

الأول منها : ما وقف عند ظاهر النص ومنع من التأويل .

الثاني : ما جعل العقل هو الأصل ولم يعتبر النقل ولذلك فتح باب التأويل على مصراعيه .

الثالث : جعل العقل هو الحكم والضابط بما يأتي به الشرع . فرفض اخبار الثقات والاحاد .

الرابع : جعل النص اصلا والعقل تابعا .

الخامس : وهو الذي يتبناه في المسألة بجعل كل من العقل والنقل اصلا فلكل مجاله وحدوده ولاتعارض بينهما ، وانه مع التعارض فالعقل هو الأصل وهنا يختلف مع الشيخ الأشعري[2] واكثر متقدمي الأشعرية فهو يقول باللجوء الى التأويل عند الضرورة في الموضع الذي يستوجبه ، كما يأخذ بالنص على ظاهره ايضا[3] ولكن التأويل عنده امر يرى انه يلجأ اليه مضطرا وان هناك ما يعجز عن كشف المراد منه ، والتأويل لايعدو ان يكون ظنونا وتخمينات وانه انما يلجأ اليه في امر الاجتهاد لتيسير الامر على العوام في فهم ما ورد به التشريع من التكاليف[4] ولذلك ترى الغزالي يضع قيوداً شديدة على اللجوء للتأويل اذ لايؤهل له الا صفوة الواصلين (المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، القاصرين اعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات ، المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال ، العاملين في جميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المعاصي ، المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى ، المستحقرين للدنيا بل للاخرة والفردوس الاعلى في جنب محبة الله تعالى ، وهؤلاء هم اهل الخوض في

---

(١) ظ قانون التأويل ٩ ، نشير محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الانوار ، مصر ١٣٥٩ هـ (بتصرف) .
(٢) د . جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٣١ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) ظ المصدران السابقان .

بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة الا ان يسعد واحد بالدر المكنون)[١] . ويجعل الرازي للظاهر حاكمية واهلية لتمثيل دلالة النص حيث لايجوز صرف اللفظ عن الظاهر (الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع)[٢] ولذلك فعلى المتصدي للتأويل في هذه الحالة ان (يتحقق عنده القطع واليقين بأن مراد الله بهذا اللفظ ليس ما اشعر به الظاهر)[٣] . هذه الضوابط عند الرازي تبين بوضوح اثر موقف السلف من التأويل ولجوئهم الى التفويض في المتشابهات على موقف الرازي الذي يتبنى في (اساس التقديس) هذا الموقف اذ يقول عند الحديث عن الآيات الموهمة للجهة ورداً على الكرامية في موقف يتبين فيه دعمه لادلة العقل وجعلها اصلا على الدليل النقلي المستند الى الظاهر الذي استدلت الكرامية به ، يقول (.. فثبت بهذا الطريق إنا متى بيّنا ان تلك الدلائل العقلية ((المنافية للجهة)) قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر ، وهذا كلام في غاية القوة ، وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله تعالى من هذه الايات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك الى بيان ان مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هي ، وهذه الطريق اسلم في ذوق النظر وعن الشغب ابعد)[٤] ولكنه في تفسيره الكبير يدلي رأياً مختلفاً اذ يرى ان هذه النصوص لابد معها من التأويل لتعيين المراد منها[٥]

---

(١) الجام العوام عن علم الكلام ١١ .

(٢) اساس التقديس ١٨٢ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) اساس التقديس ١٥٣ .

(٥) ظ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٢٢ : ٦ ، طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م . والحق ان هذا الموقف المتغير له شبيه يسبقه عند امام الحرمين الجويني كما سنرى الذي لجأ الى التأويل ووظفه في كشف دلالات النصوص القرآنية بما يوافق مذهبه الأشعري واتجاهه فيه ولكن نقل عنه في ايامه الاخيرة عزوفه عن التأويل والجدل وتراجع عنه الى التفويض والتسليم فهو الحق وليس استخدام العقل والتأويل . ينقل السبكي في طبقات الشافعية ٣ : ٢٦٠ انه قال في اخر ايامه (لا تشتغلوا في الكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ بي مابلغ ما اشتغلت به) وانه تمنى ايماناً كايمان العجائز ورجع الى مذهب السلف ، ينظر ايضا جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٠٨ ، احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦٤ .

والخلاصة النهائية التي تستنج من موقف الأشعرية عموما وجمعا بين آراء مختلف اقطابهم انه يصب في موقفه العام في التوسط بين المعقول والمنقول وعدم تغليب العقل مطلقا واثبات الحاكمية للنص ما لم يتعارضا ، فالتأويل ليس تغليباً للعقل ودفعا للنص عن مركزه وانما هو محاولة في التوفيق بينهما فيما وقع فيه تعارضا ظاهريا انطلاقا من استحالة تناقضهما .

المطلب الثاني : اسس التأويل

يقسم الآمدي (ابو الحسن علي ت ٦٣١ هـ) التأويل باعتبارين كمدخل لتعريفه وهما :[١]

أ - التأويل من حيث هو تأويل بقطع النظر عن الصحة والبطلان وهو : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله إياه .

ب - التأويل الصحيح المقبول الذي يقول به وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله بدليل يعضده .

وعند تتبع مسيرة الأشاعرة مع التأويل يتبين انهم يضعون جملة اسس وضوابط ومعايير لتقنين التأويل ووضعه في اطار منضبط باصول المذهب ، هذه الأسس والضوابط يمكن اجمالها في :

١ - عدم صرف اللفظ عن المعنى الذي دل عليه الظاهر الى غيره الا بدليل قاطع يثبت استحالة معنى الظاهر [٢] .

٢ - تحقق القطع واليقين عند المكلف ان مراد الله تعالى ليس المعنى الذي عليه الظاهر [٣] .

٣ - ان يقوم به الماهر الحاذق في علم اللغة العارف باصولها ، ثم بعادة العرب في الاستعمال من حيث الاستعارات والمجازات والكنايات ومنهاجها في ضروب الامثال[٤] .

---

(١) ظ الاحكام في اصول الاحكام ٣ : ٤٩ .

(٢) ظ المصدر نفسه ، وينظر الرازي اساس التقديس ١٨٢ .

(٣) ظ اساس التقديس ١٨٢ .

(٤) الغزالي : فيصل التفرقة ٦٢ نقلا عن د. محسن عبد الحميد : (التأويل وضوابطه) بحث منشور في مجلة الرسالة الاسلامية العددان ٨٢ ، ٨٣ السنة الثامنة ١٩٧٥ م ص٤٠ .

٤ ـ ان يستند التأويل الى مرجعية الكتاب والسنة والسلف من الصحابة وان لايخالفها [١] .

٥ ـ اذا عارضت الادلة النقلية براهين العقل واثبتت البراهين العقلية شيئا ثم خالف ظاهر النقل ذلك فانه باطل ان تكذب براهين العقل وتصدق ظواهر النقل لان العقل يعرف به اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة عليه فلا يقدح في العقل لان في ذلك قدحاً في العقل والنقل معا [٢] .

٦ ـ فيما يتعلق بالالهيات تحديداً نجد جملة اسس يضعها الأشاعرة يمكن انتزاعها من خلال استقراء مجمل تأويلاتهم ومنها :

أ ـ لا دخل للعقل والقياس في ايجاب معرفته تعالى وتسميته فلا يجوز اطلاق اية تسمية تأولاً لم ترد في القرآن فلا يوصف تعالى بالعقل كما لايوصف بالشهوة حتى ان قصد بذلك ارادته لافعاله[٣] .

ب ـ ان التأويل للآيات يجب ان لا يترتب عليه نفي ولا تعطيل بحجة التنزيه عن التشبيه [٤] .

ج ـ وجوب تأويل كل ظاهر في النص يوهم بالجهة او الحيز او التركيب او الافعال كالصعود واالنزول والدنو والمجيء ... وغير ذلك. مما يلزم عنه التشبيه بالحوادث او التجسيم ، وهذا ما سيتبين عند البحث في تطبيقات الأشعرية لأصول منهجهم في فهم النص القرآني في المبحث القادم .

د ـ انه تعالى اذا ضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل [٥] .

---

(١) ظ الأشعري الابانة ٦ ، ٩ .

(٢) ظ الرازي : المحصل ٣٢ .

(٣) ظ : الباقلاني : الانصاف ٣٩ ، الجويني : الارشاد ١٤٨ ، احمد محمد صبحي: في علم الكلام ١٠٠ .

(٤) ظ : الأشعري : الابانة ٣٤ .

(٥) ظ الرازي : اساس التقديس ١٠٤ .

الفصل الثالث

نماذج تطبيقية في فهم الأشعرية للنص القرآني

توطئة :

مثلت المباحث والمطالب السابقة وقفة مع البناء المنهجي في فكر الأشاعرة بعامة ومنهجهم في فهم النص القرآني بخاصة ، من حيث أركانه وأسسه والمؤثرات فيه ، ومن خلال تلك المباحث أمكن تشكيل تصور إجمالي عن هذا المنهج ، ولن تكتمل صورته ما لم نقف على الجانب التطبيقي الفعلي لأسس هذا المنهج وهو الجانب الأكثر تفصيلا والأقرب الى بيان طبيعة المنهج الأشعري في معالجة النصوص القرآنية وتوجيهها لتوظف في دعم آراء المذهب وكيفية الكشف عن دلالاتها وآليات الاستدلال بها، وهذا الجانب هو ما سيدرسه هذا المبحث بما يقتضي بيانا لأمور منها :

١ - ان البحث هنا لن يستقرىء المسائل الكلامية التي بحثها متكلموا الأشعرية كلها فهذا توسع لا مجال له هنا .

٢ - سيتم تناول اكثر المسائل صلة بطبيعة المنهج الأشعري كسمات مميزة له كالصفات الخبرية والرؤية والكلام الالهي والكسب ... .

٣ - لا يمكن للبحث ان يتناول رأي متكلمي الأشعرية كلهم في أية مسألة يبحث في تطبيقات فهمها عندهم وسيكتفي بالارآء التي تكفي لتمثيل فهمهم إياها .

٤ - ان متكلمي الأشعرية يختلفون احيانا في بعض الجزئيات لمسائل معينة ولكن تبقى الخطوط العريضة لأصول المذهب قواسم مشتركة فيما بينهم . لذا سيحاول البحث تلمس تلك الخطوط واستحضار ما يمثل رأي المذهب عموما في مسائل العقيدة التي سيبحثها .

النماذج التطبيقية

الإلهيات

أولاً : وجود الله تعالى .

١ ـ وجوب النظر في معرفته تعالى :

استدلال الأشعرية على هذه القضية يرتبط من وجوه متعددة بموقفهم من العقل وعلاقته بالشرع وقضية التحسين والتقبيح وقد تعرض لها البحث سابقا والمهم هنا انهم يرون انّ العقل يستطيع ادراك وجوده فهو آلة للادراك ، اما وجوب معرفته تعالى فالأصل الوحيد لها هو السمع ومدرك وجوبها هو الشرع ، وجملة احكام التكليف متلقاة من الادلة السمعية [1] واصل وجوب النظر الذي يكاد يتفق عليه اغلب الأشاعرةوان طريقه السمع للباقلاني فيه رأي آخر اذ يرى عدم جواز النظر في ذاته تعالى لانه لايمكن الوصول الى معرفة كنهه وحقيقته ، والنظر الواجب على المكلف هو النظر والتفكر في مخلوقاته لا في ذاته وهذا ما دلّ عليه السمع[2] في قوله تعالى { **ويتفكرون في خلق السموات والارض** } (آل عمران/١٩١) وقوله تعالى { **افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت** } (الغاشية/١٧) فالنظر والتفكر يكون في المخلوقات لا في الخالق ومما يدل على ذلك جواب موسى (ﷺ) لما سأله فرعون { **وما ربّ العالمين** } (الشعراء/٢٣) اجابه بأن مخلوقاته تدل على انه إله ورب وقادر لا اله سواه إذ انه قال { **ربّ السموت والارض وما بينهما** } (الشعراء/٢٤) .

---

(١) ظ الجويني : الارشاد ٨ ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦ ، صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٣ .

(٢) ظ : الانصاف ٢٩ .

٢ - اثبات وجود الله :

يقيم الأشعرية العديد من الادلة العقلية لاثبات وجوده تعالى ، وما يهم هنا هو الادلة القرآنية إذ جعلوها معضدة لحكم العقل في وجوب وجود الصانع تعالى . فالإمام الأشعري يستدل بالدليل القرآني في خلق النطفة بعد ان يقدم دليلا عقلياً بحتا على وجوده تعالى يتعلق باصل فلسفي هو حاجة الممكن للعلة او الحادث للسبب وهو قانون العلية وهو دليل كلامي بحت يمثل نقلة عند الأشعري عن منهج المحدثين . ثم يأتي الدليل القرآني معضدا ، فيرى انه (اذا كان تحول النطفة علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما ودما وعظما ، اعظم في الاعجوبة ، كان اولى ان يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال ، وقد قال الله تعالى : { **افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون** } (الواقعة/٥٨-٥٩) فما استطاعوا ان يقولوا بحجة انهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون[1] ويستدل بدليل آخر يعتمد الأيات النفسية في اثبات الصانع اذ يرى انه تعالى قال منبها لخلقه على وحدانيته : { **وفي انفسكم افلا تبصرون** } (الذاريات/٢١) حيث (بين لهم عجزهم وفقرهم الى صانع صنعهم ومدبر دبرهم)[2] ودليل الباقلاني ان للعالم محدثا أحدثه (وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر ولا يجوز ان يكون ما تقدم منها وتأخر متقدما ومتأخرا لنفسه .. فوجب ان يدل على فاعل فعله .. قال تعالى { **فعال لما يريد** } (هود/١٠٧)، وقال { **انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون** } (النحل /٤٠) ووجه الاستدلال انه يدل على علمنا بتعلق الفعل بالفاعل في كونه فعلا كتعلق الفاعل في كونه فاعلا بالفعل ... فلو جاز وجود فعل لا من فاعل وكتابة لا من كاتب لجاز وجود كاتب لا كتابة له وصانع لا صنعة له ... فلما استحال ذلك

---

(١) اللمع ١٨ ، ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٩ .

وجب ان يكون اقتضاء الفعل للفاعل ودلالته عليه كاقتضاء الفاعل في كونه فاعلا لوجود الفعل وحصوله منه) [1] .

٣ - انه تعالى لا يشبه شيئاً من مخلوقاته :

يستدل الأشعري انه تعالى لايشبه شيئاً من مخلوقاته بالدليل العقلي اولا إذ انه لو اشبهها لكان لازم ذلك اتحاد الحكم بينه وبين مخلوقاته في الحدوث سواء كان الشبه من الجهات كلها ، أم شبه من بعض الجهات يقول (لو اشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها ، ولو اشبهها لم يخل من ان يشبهها من كل الجهات او من بعضها ، فان اشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وان اشبهها من بعضها كان محدثا من حيث اشبهها ويستحيل ان يكون المحدث لم يزل قديما) [2] ثم يأتي بالدليل القرآني المؤكد لهذا الاستدلال العقلي فيقول (وقد قال تعالى { **ليس كمثله شيء** } (الشورى/١١) ، وقال تعالى { **ولم يكن له كفوا احد** } (الاخلاص /٤) ، واستدلاله العقلي في كون المشابهة من الجهات كلها يستلزم كونه محدثا لا نقاش عليه ولكن قوله ان المشابهة من بعض الجهات يلزم عنها حدوثه من تلك الجهات فيه نقاش اذ المشابهة من بعض الجهات مع االتحفظ على قدمه تعالى لا يلزم عنها كونه محدثا اذ يمكن للمشبهة ان يعترضوا بانهم يقولون بقدمه تعالى ولكن له يد ووجه وجوارح .. وكان يمكن الاستناد في هذا الجانب الى ان مشابهة الممكنات تستلزم مشابهتها في انها لا تنفك عن الحاجة وهو دليل كونها ممكنة والممكن لا يكون واجب الوجود .

٤ - وحدانية الصانع تعالى :

يرى المتكلمون ان الواحد هو ما لايصح انقسامه الا ان الاشاعرة كالباقلاني وابن فورك والجويني يزيدون على ذلك معنيين آخرين هما : من لانظير له ، ومن لاملجأ ولا ملاذ سواه ويرون انه لايكتمل الايمان بوحدانيته تعالى بدون الايمان بهذه الاركان الثلاثة [3] وهم جميعا

---

(١) الانصاف ١٨ .

(٢) اللمع ٢٠ .

(٣) ظ الجويني : الشامل ٣٤٥ ، صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٦ . ويقول الغزالي في معنى الوحدانية (واحد لاشريك له ، فرد لامثيل له ، صمد لاضد له ، متوحد لا ند له) ظ الاربعين في اصول الدين ٣٥ .

يستدلون على وحدانيته تعالى بدليل التمانع ، ويقوم هذا الدليل عند الأشعري على انه لو تصور صانع آخر مع الله (فان الاثنين لايجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على احكام ولابد ان يلحقهما العجز ، او واحد منهما ، لان احدهما اذا اراد ان يحيي انساناً واراد الاخر ان يميته ، لم يخل ان يتم مرادهما جميعا او لايتم مرادهما ، او يتم مراد احدهما دون الاخر ، ويستحيل ان يتم مرادهما جميعا لانه يستحيل ان يكون الجسم حيا وميتا في حال واحدة ، وان لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لايكون الها ولاقديما . وان تم مراد احدهما دون الاخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لايكون الها ولاقديما)[1] ثم ينتهي الى انتزاع التمانع ليعضد دليله بالدليل القرآني فيقول فدل ماقلناه على ان صانع الاشياء واحد ، وقد قال الله تعالى { **لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا** } (الانبياء/٢٢) فهذا معنى احتجاجنا آنفا [٢] .

وكان الباقلاني اكثر توسعا وتفصيلا واعتمادا على الدليل القرآني وقدمه على دليل العقل وقام استدلاله على تحديد معنى الوحدانية اولا انه ليس معه سواه ولامن يستحق العبادة الا اياه ولا نريد بذلك انه واحد من جهة العدد فقط ولكن نريد انه لا شبيه له ولا نظير وانه ليس معه من يستحق الالهية سواه وقد قال تعالى { **انما الله اله واحد** } (النساء/١٧١) ومعناه لا اله الا الله [٣] وفهمه الآية الكريمة في معنى التمانع يقوم على اثباتها لمعنى الوحدانية اذ يقول في تفصيله دلالتها (والدليل على ان صانع العالم على ما قررناه . قوله تعالى { **لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا** } (الانبياء/٢٢) والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول ، فاننا نرى الامور تجري على نمط واحد في السموات والارض وما بينهما من شمس وقمر وغير ذلك ، ولو كانا اثنين او اكثر فلا بد من ان يجري خلاف او تغير من احدهما على الاخر وقد بينه سبحانه فقال { **قل لو كان معه الهة**

---

(١) اللمع ٢٠ ، ٢١ .
(٢) المصدر نفسه ٢٠ . ٢١ .
(٣) الانصاف ٣٣ .

اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا }[1] وهذا الدليل في الحقيقة دال على وحدة التدبير أي وحدة المدبر ويؤكد في معناه الآية الكريمة في قوله تعالى { **وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون** } (المؤمنون/٩١) فهي اقرب الى توحيد المدبر منها الى توحيد الصانع كما انها تقع في مقام الاستدلال بالنظام على وجود المنظم وتابع باقي متكلمي الأشعرية [2] الإمام الأشعري في الاستدلال بآية { **لو كان معه الهة** ... } وايدوا تفسيره وتفسير الباقلاني لوجه الاستدلال بها ، كما ان متكلمي االإمامية والمعتزلة استدلوا الآية نفسها على الوحدانية[3] .

ثانياً : الصفات الالهية

يثبت الأشاعرةلله تعالى صفات ثبوتية ازلية ، ويكون اتصافه تعالى بها عندهم لمعان قديمة وهذه الصفات زائدة عن ذاته [4] وهي سبع صفات هي صفات الذات [5] وهي : الحياة ، العلم ، الارادة ، السمع ، البصر ، القدرة ، الكلام .

وقد استدلوا بادلة عقلية عديدة على رايهم هذا لامجال هنا للخوض فيها ويكتفي البحث بالادلة النقلية حيث يلاحظ في هذا الاطار انهم استدلوا غالبا بظواهر النصوص القرآنية .

---

(١) المصدر نفسه ٣٣ .

(٢) ظ الجويني : لمع الادلة في عقائد اهل السنة والجماعة ٨٦المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ط١ ١٩٨٥هـ - ١٩٦٥ م ، الرازي : الاربعين ٩٢ وغيرها .

(٣) راجع فصلي الإمامية والمعتزلة في ضمن التطبيقات (اثبات الوحدانية) .

(٤) ينظر مثلا : الباقلاني : الانصاف ٣٨ ، التمهيد ٢٢٧ ، الجويني : الارشاد ١٣٧ ١٣٨ .

(٥) ظ الباقلاني : الانصاف : ٣٥ ومابعدها ، التمهيد ٢٦٢ وما بعدها ، الجويني : الارشاد ٦٢ وما بعدها ، الغزالي : الاقتصاد ٥٣ وما بعدها .

ففي صفة الحياة [1] مثلا يستدلون بقوله تعالى { **الله لا اله الا هو الحي القيوم** } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله تعالى { **وتوكل على الحي الذي لايموت** } (الفرقان/٥٨) ويستدلون على صفة العلم[2] بقوله تعالى { **انزله بعلمه** } (النساء/١٦٦) وقوله تعالى { **يعلم مابين ايديهم وما خلفهم** } (طه/١١٠) وقوله تعالى : { **ويعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور** } (غافر/ ١٩) ويستدلون على الارادة [3] بقوله تعالى { **فعّال لما يريد** } (هود/ ١٠٧) وبقوله تعالى : { **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** } (سورة البقرة /١٨٥) وقوله : { **والله يريد الآخرة** } (الانفال /٦٧) ويستدلون على السمع والبصر[4] بقوله تعالى { **وهو السميع البصير** } (الشورى/١١) وبقوله : { **أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون** } (الزخرف/٨٠) وقوله تعالى : { **ألم يعلم بأن الله يرى** } (العلق/١٤) ويستدلون على القدرة [5] بقوله تعالى : { **وهو على كل شيء قدير** } (المائدة/١٢٠) ويستدلون على الكلام [6] بقوله تعالى : { **منهم من كلم الله** }

---

(١) ظ : الباقلاني : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .
(٢) الباقلاني : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد : ٧١ .
(٣) الباقلاني : الانصاف ٣٦ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .
(٤) الباقلاني : الانصاف ٣٧، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .
(٥) الباقلاني : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .
(٦) الباقلاني : الانصاف ٣٧ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(سورة البقرة/٢٥٣) وقوله تعالى : { وكلم الله موسى تكليما } (النساء/١٦٤) وقوله تعالى : { وتمت كلمة ربك } (الانعام/١١٥) .

وما يدخل في نطاق البحث بشكل اوسع في موضوع الصفات : صفة الكلام من حيث تعلقها بقضية (قدم القرآن) - كما يرون - ، والرؤية وهي داخلة عندهم في ضمن باب ما يجوز عليه تعالى ، ونوع اخر من الصفات هو الصفات الخبرية سبّب الكثير من التقاطع للاشعرية مع غيرهم وكان محوراً للاختلاف بين المذاهب الاسلامية الكلامية الذاهبة الى التأويل من جهة والسلف والحشوية واهل الحديث الذين تعبدوا بظاهر النصوص غالبا من جهة اخرى، وهنا سيأخذ البحث هذه القضايا بالتفصيل مبتدئا بالصفات الخبرية ثم الرؤية والكلام .

أ - الصفات الخبرية

وهي اكثر مسألة اشتد حولها الخلاف بين المذاهب والاتجاهات الكلامية عموما وقد استقصى البحث بعض تلك المذاهب والاتجاهات فيها في الفصلين الأول والثاني ويستقرئ الان موقف الأشاعرة .

ان تتبع مسار المنهج الأشعري في تعامله مع الصفات الخبرية ومسلكهم في معالجتها يلاحظ حركة تصاعدية من مستوى مطابق تقريبا لموقف السلف واهل الحديث الى التأويل في اعلى حالاته المنضبطة بضوابط الأشعرية التي سبق بيانها ويلاحظ ان هذا التصاعد ربما اتخذ حركة معاكسة بالنزول من ذلك التأويل الى الموقف الذي ابتدأ منه وهو التفويض او البلكفة في احسن الاحوال بما يمكن اجماله في ثلاثة مواقف :

١ - اثبات الصفات الخبرية بدون تشبيه وبلا تكييف

وهو ما عبر عنه بالبلكفة ويمثل موقف الإمام الأشعري حيث يعرض فهمه الآيات وموقفه من الصفات الواردة فيها (وان الله استوى على عرشه كما قال { الرحمن على العرش استوى }[1] (طه/٥) ويتحدث عن هذا الاستواء في الباب السابع من الابانة فيقول (نقول ان الله عز وجل يستوي

---

(١) الابانة ١٨.

على عرشه كما قال ، يليق به من غير طول استقرار كما قال .. كل ذلك يدل على انه ليس في خلقه ولا خلقه فيه ، وانه مستو على عرشه [1] .
ويقول (وان له وجها بلا كيف [2] كما قال : { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } (الرحمن/٢٧) ويقول في موضع اخر: قال تبارك وتعالى : { **كل شيء هالك الا وجهه** } (القصص/٨٨) ويقول : { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } (الرحمن/٢٧) فاخبر ان له وجها لايفنى ولا يلحقه الهلاك [3] ويقول عن صفة اليد (وان له يد بلا كيف كما قال : { **خلقت بيدي** } (سورة ص/٧٥) وكما قال : { **بل يداه مبسوطتان** }[4] (المائدة/٦٤) ويقول عن صفة العين (وان له عينا بلا كيف كما قال : { **تجري بأعيننا** }[5] (القمر/١٤) فالأشعري هنا يتعامل مع ظاهر الآيات ويجريها على معانيها الحرفية مع الامتناع عن الحديث في الكيفية تحاشيا للوقوع في التشبيه وهذا الموقف نجد جذوره عند السلف وأئمة المذاهب واهل الحديث ، كما تبين وهو موقف ربما يكون اكثر تعقيدا وصعوبة من إتخاذ الموقف الاخر وهو التفويض لان البلكفة تصطدم مع كون القرآن الكريم انزل بيانا وهدىً وتبيانا لكل شيء ولا يتصور ان يترك المتصدي لفهم النص حائرا في كيف يوجه النص وهو مسؤول عن التعبد به وبناء عقيدته على اساسه ، خصوصا اذا وضعنا في نظر الاعتبار ان هذا المنهج نفسه سيتصدى لنصوص اخرى ويقوم بتأويلها .

٢ ـ تفويض المراد من آيات الصفات الخبرية الى الله تعالى .

يقوم هذا المسلك على مواجهة الآيات الواردة باضافة الصفات الخبرية بايكال علمها الى الله تعالى وتفويض المراد منها اليه ويشكل

---

(١) المصدر نفسه ٣٤ .
(٢) المصدر نفسه ١٨ .
(٣) المصدر نفسه ٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ١٨ .
(٥) المصدر نفسه ١٨ .

هذا المسلك اختياراً عند العديد من اقطاب الأشاعرةيكون الاختيار الاوحد احيانا ويكون الاختيار النهائي بعد سلوكهم للتأويل في الحقب المتقدمة في حياتهم كما سيتبين .

ويبين الشهرستاني وهو يقرر عقيدة السلف ويعرض لمذهبهم في الصفات الخبرية طبيعة هذا المسلك فيقول (وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك الا انهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية ((ثم ينقل عنهم قولهم)) : عرفنا بمقتضى العقل ان الله ليس كمثله شيء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك ، الا انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله سبحانه : { **الرحمن على العرش استوى** } ومثل قوله : { **لما خلقت بيدي** } ومثل قوله : { **وجاء ربك** } ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شريك له ، وليس كمثله شيء ، وذلك قد اثبتناه [1] .

وكان من اشهر من مال الى التفويض الجويني الذي أثر عنه قبل وفاته انه تمنى ايمانا كايمان العوام وندم على الخوض في الكلام والجدل وذلك بعد ان كان من اكثر الأشعرية خوضا في التأويل واقترب من آراء المعتزلة في موقفه من الصفات الخبرية بالذات[2] كما سيفصل البحث فيه عند الحديث عن التأويل .

ويلاحظ ايضا بعض الميل عند الرازي الى التفويض وذلك في اثناء عرضه مذهب السلف من الآيات المتشابهة اذ يقول في اساس التقديس (ان هذا المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها)[3] وان كان يصرح في نهاية الكلام الى اهمية التأويل وضرورته عند التعامل مع الآيات المتشابهة تأدبا في حق واجب الوجود [4] .

ويبدو ان اللجوء الى التفويض كان غرضه اتخاذ موقف السلامة الذي يتصورونه افضل من اثبات تلك الصفات الذي قد يؤدي عند الافراط فيه والتمسك باجراء ظاهر النص الى التشبيه والتجسيم .

---

(١) الملل والنحل ١ : ٩٢-٩٣ .
(٢) د . احمد محمود صبحي : في علم الكلام ١٥٦ .
(٣) ظ اساس التقديس ١٨٢ .
(٤) المصدر نفسه ١٨٩ .

٣ - تأويل آيات الصفات الخبرية .

تبين لنا في مبحث المحكم والمتشابه طبيعة الأسس والضوابط التي وضعها متكلمو الأشعرية للخوض في تأويل الآيات عند اختيار هذه الطريق ، واذا تابعنا اراءهم الكلامية وتعاملهم مع الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية نجد معظمهم قد مال الى التأويل وشكل عنده ضرورة لابد من سلوكها بحيث كان النصيب الاوفر من ذلك عندهم هو تأويلهم الصفات الخبرية وان تفاوتوا في ذلك . لذ سيتعرض البحث الى نماذج من تأويلاتهم مصداقا للجوئهم الى التأويل وتطبيقا لاسسهم التي وضعوها له ويلاحظ في هذا الاطار انقسامهم على فريقين :

فريق يؤول الصفات الخبرية كلها والتي ترد في الآيات بما يمكن عدّه مسلكا عاما .

وفريق لايؤول الا بعض النصوص ويكتفي في بعضها الاخر بالتفويض او اجراء النص على ظاهره بدون بيان الكيفية .

وهذا ما سنلحظه عند استعراض هذه التأويلات مع الميل للاختصار كالآتي :

١ - الاستواء

وهذه الصفة ترد في القرآن الكريم في عدة آيات اهمها قوله تعالى : { **الرحمن على العرش استوى** } (طه/٥) وقوله تعالى : { **ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات** } (سورة البقرة/٢٩) . وقد اختلف فيها الأشاعرةفبعد ان كان الأشعري يرى تفويض العلم بكيفيتها الى الله تعالى[١] نجد الباقلاني يفسرها بالاستيلاء[٢] وهو ما يقترب فيه من تأويلات الإمامية والمعتزلة لهذه الصفة وهذا هو ما يؤيده الجويني الذي يرى ان كونه بمعنى الاستيلاء لا يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة [٣] وهو ينقل ان بعضهم ذهب الى ان المراد بالاستواء هنا القهر والغلبة وذلك سائغ

---

(١) الابانة ٣١ .

(٢) الانصاف ٢٥ وهو يرى (ان العرش ليس مكان لله تعالى لان الله تعالى كان ولامكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان) الانصاف ٤١ .

(٣) ظ الشامل ٥٥٤ .

في اللغة شائع فيها اذا القائل يقول استوى الملك على الاقليم اذا احتوى على مقاليد الحكم فيه وهذا كقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراقِ   من غير سيف ودم مهراقِ[1]

وهو قول اورده كل من اوّل الاستواء كما مر بنا .

ويؤيد الابجي هذا التأويل بالاستيلاء ويضع معيارا مهما يستفيد فيه من قوانين اللغة العربية اذ يرى ان الاستواء اذا تعدى بـ(الى)، فانه يدل على القصد والارادة واذا تعدى بـ(على) فانه يدل على الاستيلاء لذا فهو يؤيد كون الاستواء بمعنى الاستيلاء في قوله تعالى { **الرحمن على العرش استوى** }[2] (طه/٥) ويستعد عن قوله تعالى { **استوى الى السماء** } (فصلت/١١) اذ يرى ان معنى الاستواء هنا هو القصد والارادة [3] .

٢ - الوجه

ترد هذه الصفة في آيات كريمة كثيرة من نحو قوله تعالى { **كل شيء هالك الا وجهه** } (القصص/٨٨) { **فاينما تولوا فثم وجه الله** } (سورة البقرة/١١٥) { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } (الرحمن/٢٧) .

وعند متقدمي الأشعرية نجد أن غير الأشعري يقول بصفة الوجه لله تعالى لكنه لايكيف ذلك[4] ويرى انه تعالى اخبر في الآيات (ان له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك)[5] .

ويضفي الباقلاني على تفسيره الآية بعدا تأويليا يبعد عن منهج الأشعري في فهمها فالوجه في هذه الآيات وفي غيرها هو الذات فعند استدلاله على صفة البقاء لله تعالى بانها بمعنى انه دائم الوجود

---

(١) المصدر نفسه ، وينظر الجرجاني : شرح المواقف ٨ : ١١٠ .

(٢) الجرجاني : شرح المواقف ٨ : ١١٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ظ الابانة ٩ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٠ .

(٥) الابانة ٣٥ .

يستدل بقوله تعالى { **ويبقى وجه ربك** } (الرحمن/٢٧) وقوله تعالى { **كل شيء هالك الا وجهه** } (القصص/٨٨) ويرى ان الوجه في كلتا الآيتين يعني ذاته تعالى [١] .

ويكتفي البغدادي بتفسير قوله تعالى { **كل شيء هالك الا وجهه** } بأن المراد به (بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى)[٢] .

بينما يرجح الجويني ان يراد بالوجه هنا (ان يحمل على الوجود ، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب الى الله تعالى ويقال فعلت ذلك لوجه الله تعالى معناه لجهة امتثال امر الله)[٣] فكان اكثر تفصيلا للمعنى وقربا الى التأويل من البغدادي الذي يميل غالبا الى التزام خط الإمام الأشعري في فهمه الآيات .

وكان الرازي اكثر صراحة في رفض (ان يكون الوجه المذكور في هذه الآيات هو الوجه بمعنى العضو والجارحة)[٤] واستدل على ذلك بسياق كل آية وخصوصية التعبير فيها ملزما المشبهة بأصولهم ففي قوله تعالى { **كل شيء هالك الا وجهه** } لو كان الوجه هو العضو المخصوص (لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التي على الوجه ، وان لا يبقى الا مجرد الوجه ، وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك وهو جهل عظيم)[٥] وفي قوله تعالى { **ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام** } يرى ان الوجه هو الذات اذ ان ظاهر الآية يقتضي وصف الوجه بالجلال والاكرام (ومعلوم) ان الموصوف بالجلال والاكرام هو الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون الوجه كناية عن الذات)[٦] وهو يطابق تفسير الجويني للآية ويؤكد ضرورة تأويل الوجه الوارد في الآيات متبعا طريقة الزام الخصم بالادلة ففي قوله تعالى

---

(١) ظ الانصاف ٣٧ ، ٣٨ .
(٢) اصول الدين ١١٠ .
(٣) الارشاد ١٥٧ .
(٤) اساس التقديس ١١٧، ١١٨ .
(٥) المصدر نفسه .
(٦) المصدر نفسه ١١٨.

{ **فاينما تولوا فثم وجه الله** } يستبعد كونه الوجه المخصوص (فانا ندرك بالحس ان العضو المسمى بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم ، وايضا فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في امكنة كثيرة وذلك لا يقوله عاقل)[1] نافيا بذلك لوازم الاخذ بظاهر الآية من كونه تعالى جسما . ويلزم المشبهة والمجسمة بقولهم بان الوجه قديم ازلي في نفيه لكون الوجه هو العضو اخذاً للآيات على ظاهرها ففي قوله تعالى { **يريدون وجهه** } وقوله تعالى { **ابتغاء وجه ربك الاعلى** } لايمكن حمل شيء منها على الظاهر (لان وجهه تعالى على مذهبهم قديم ازلي والقديم الازلي لايراد لان الشيء الذي يراد معناه انه يراد حصوله دخوله في الوجود ، وذلك القديم في الازل محال وايضا فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجه الله كيف كان ، وانه لو كان غضبان عليهم فهم لايريدونه بل انما يريدون منه كونه راضيا عنهم ، وذلك يدل على انه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات الجارحة المخصوصة نفسها بل المراد منه شيء اخر ، وهو كونه تعالى راضيا عنهم[2] .

٣ ـ العين .

وردت هذه الصفة في آيات كريمة كثيرة من نحو قوله تعالى :{ **تجري باعيننا** } (القمر/١٤) و { **اصنع الفلك باعيننا** } (هود/٣٧) و { **واصبر لحكم ربك فانك باعيننا** } (الطور/٤٨) و { **ولتصنع على عيني** } (طه/٣٩) وغيرها . وقد اتخذ فهم هذه الايات خطا تصاعديا من البلكفة عند الإمام الأشعري حيث يرى ان الآيات الاربعة تفيد عينا بلا كيف[3] كما تفيد ميلا منه الى التأويل في موضع اخر لصفة السمع والبصر ورؤيته[4] تعالى للاشياء وهذا ما يؤيده عبد القاهر البغدادي

---

(١) اساس التقديس ١١٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) الابانة ٩ ، ٣٥ مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢ .

(٤) الابانة ٣٥ .

إذ يرى في قوله تعالى : { **ولتصنع على عيني** } انه بمعنى الرؤية بمعنى الآية (على رؤية مني) ولكنه يؤول الآية الثانية مستفيدا من السياق القرآني الذي جاء بعدها بما يبعد قصد الجارحة عن الآية فقوله تعالى { **تجري باعيننا** } اراد به تعالى (العيون التي جرت بها السفينة في الماء لانه قال { **ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر** } (القمر/١٢) فجرت السفينة بتلك العيون المنفجرة)[١] . الا ان الجويني يرى للآية تأويلا مخالفا ويرجح اضافتها العين لله تعالى انه بمعنى الحفظ والرعاية كعادة العرب في الاستعمال اذ معنى قوله تعالى : { **تجري باعيننا** } عنده انها تجري باعيننا وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته)[٢] ولكنه من جانب اخر لم يستبعد المعنى الذي ذهب اليه البغدادي في الآية[٣] وهو يرى الاتفاق على ان هذه الآيات تصرف عن ظاهرها[٤] .

ويسلك الرازي في معالجته هذه الآيات مسلكا يقوم على :

١ - انها (لا يمكن اجراؤها على ظاهرها)[٥] .

٢ - ان وجوه هذا الصرف عن الظاهر تبنى على وجوه تستند الى ما يلزم عن اجراء الظاهر من نقص وعلى النحو الاتي[٦] :

ففي قوله تعالى : { **ولتصنع على عيني** } يقتضي الظاهر (ان يكون موسى (ﷺ) مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستلقيا عليها ، وذلك لا يقوله عاقل) .

---

(١) اصول الدين ١١٠ .

(٢) الارشاد ١٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ١٥٧ .

(٤) المصدر نفسه ١٥٧ .

(٥) المصدر نفسه ١٢١ .

(٦) الارشاد ١٢١ .

وفي قوله تعالى { **واصنع الفلك باعيننا** } يقتضي ان يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الاعين ، وان اثبات الاعين في الوجه الواحد قبيح . وينتهي الى ان التأويل هو الحل الذي يبعد هذه النواقص فيقول (فثبت انه لابد من المصير الى التأويل ، وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة لعناية والحراسة ، والوجه في حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشيء وميله اليه ورغبته فيه كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التي هي آلة النظر كناية عن شدة العناية [١] .

٤ - اليد .

يرد هذا اللفظ في آيات كريمة كثيرة من القرآن من نحو قوله تعالى { **يد الله فوق ايديهم** } (الفتح / ١٠) و { **ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي** } (ص/٧٥) و { **بل يداه مبسوطتان** } (المائدة/٦٤).

يرى الأشعري ان له تعالى يداً بدلالة هذه الأيات ولكن بلا كيف [٢] ويبدو ان اغلب متكلمي الأشعرية الاخرين يميلون الى تأويل اليد هنا بالقدرة منهم البغدادي الذي يستحسن هذا الوجه وينقل رأي الأشعري ثم يؤيد معنى القدرة بقوله (وذلك صحيح على المذهب اذا اثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء ولذلك قال في آدم (عليه السلام) { **خلقت بيدي** } ووجه تخصيصه لأدم (عليه السلام) بذلك ان خلقه بقدرته لا على مثال له سبق لامن نطفة ولا نقل من الأصلاب الى الارحام كما نقل ذريته من الأصلاب الى الارحام) [٣] .

وقد اختار الجويني هذا التأويل للآية بالقدرة فقال (والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ...) [٤] ووصف قول من استبعد ان تكون اليد هنا بمعنى القدرة بانه قول غير سديد وسبب ذلك (ان العقول قضت

---

(١) المصدر نفسه ١٢٢ .

(٢) الابانة ٩ ، ٣٥ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٢٣٠

(٣) اصول الدين ١١١ .

(٤) الارشاد ١٥٥ .

بان الخلق لا يقع الا بالقدرة او يكون القادر قادرا فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم (عليه السلام) بغير القدرة [1] .

ويبين الرازي تأويله الآيات منطلقا من طبيعة الاستعمال اللغوي لليد مقارنة بحقيقتها (فلفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز في امور غيرها) ويبدو من تلك الامور : [2] القدرة ، النعمة ، ذكر لفظ اليد صلة للكلام في سبيل التاكيد ، ثم تراه يميل الى تأويل الآيات وسيتبين ان هذه المعاني جميعا ترد في دلالة الآيات في استعمالها لفظ اليد . ففي قوله تعالى { **يد الله فوق ايديهم** } جاءت اليد بمعنى القدرة اذ معنى الآية (ان قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق)[3] وجاءت بمعنى النعمة في قوله تعالى حكاية عن اليهود { **يد الله مغلولة** } اذ يثبت عنده (ان المراد انهم كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من اقوى الدلائل على ان لفظة اليد قد يراد بها النعمة) [4] والنعمة ايضا هي معنى اليد في قوله تعالى { **بل يداه مبسوطتان** } ويقوّي ذلك عنده :

أ - ما تبين ان قول اليهود يد الله مغلولة ليس معناه الغل والحبس بل : معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم . فوجب (ان يكون قوله { **بل يداه مبسوطتان** } عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال)[5] .

---

(١) المصدر نفسه ١٥٦ .
(٢) اساس التقديس ١٢٥ .
(٣) اساس التقديس ١٢٦ .
(٤) المصدر نفسه ١٢٦ .
(٥) المصدر نفسه .

ب - ان حمل اللفظ على ظاهره يلزم عنه كون يديه مثل يد صاحب التسنج تعالى الله عنه[1] فثبت ان المراد منه افاضة النعم .

وترى الرازي ايضا يؤول لفظا آخر يرد في القرآن بما يوهم باليد (الجارحة) ففي قوله تعالى : { **والارض جميعا قبضته يوم القيامة** } (الزمر/٦٧) اذ يستدل بالادلة العقلية على نفي امكان حمل الآية على ظاهرها لما يلزم عنه من محالات وينتهي الى وجوب تأويلها بان يقال : ان الارض في قبضته الا ان هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشيء فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته وتصرفه وملكه ، يقال هذه البلدة في قبضة السلطان ، والمراد ما ذكرناه)[2] ويؤول لفظ اخر يوهم باليد في قوله تعالى { **والسموات مطويات بيمينه** } (الزمر/٦٧) بان اليمين هنا (عبارة عن القوة والقدرة)[3] .

٥ - النور .

من ذلك قوله تعالى : { **نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح** } (النور/٣٥) .

يتفق اغلب الأشاعرة على تأويل النور الوارد في الآية وان اختلفوا في المعنى المراد منه فالبغدادي يفيد من السياق في الآية وورود لفظ السموات والارض فيرى ان وصفه تعالى انه نور السموات والارض (على معنى انه منورها)[4] .

اما الجويني فهو يرى ان معنى كونه تعالى نور السموات والارض : انه (هادي اهل السموات والارض) وهو يرى انه (لايستجيز لمسلم منتم للاسلام القول بان نور السموات والارض هو

---

(١) اساس التقديس ١٢٦ .

(٢) اساس التقديس١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) المصدر نفسه ١٣٤ .

(٤) اصول الدين ٧٨ .

الله)[1] فيستفيد من المعنى اللازم عن اجراء الآية على ظاهرها في استبعاد المعنى المادي للنور فالمقصود في الآية في رأيه (ضرب الامثال ، وهي بذلك على الاجمال وقد نطق بما ذكرناه سياق الادلة فانه عز وجل من قائل قال { **ويضرب الله الامثال للناس** } (النور/٣٥) وتابعه الرازي في معنى الآية بانه لايصح القول بانه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر مستدلا على ذلك بوجوه عديدة تتعلق بفهم الآية وسياق ورودها وظاهره وهي[2] :

ا - انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والارض ، ولو كان نورا بنفسه لم يكن لهذه الاضافة فائدة .

ب - لو كان كونه تعالى نور السموات والارض بمعنى الضوء المحسوس لو جب ان لايكون في شيء من السموات والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لايزال ولا يزول .

ج - لو كان تعالى نور بمعنى الضوء وجب ان يكون ذلك الضوء مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار والحس دال على خلاف ذلك .

د - انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله { **مثل نوره** } نسب النور الى نفسه ، ولو كان تعالى النور نفسه لأ متنعت هذه النسبة.

هـ - انه تعالى قال وجعل الظلمات والنور فتبين بهذا انه تعالى خالق الانوار .

و- ان النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للعدم وذلك تقدم من كونه قديما واجب الوجود ، وبهذه وغيرها من الوجوه البديعة في الاستدلال ينتهي الرازي الى تأويل قوله تعالى { **نور السموات والارض** } تأويل الجويني نفسه ان معناها هادي اهل السموات والارض[3] .

٦ - الساق :

---

(١) الارشاد ١٥٨ .

(٢) اساس التقديس ٩٦ ، ٩٧ .

(٣) اساس التقديس ٩٨ .

ويـرد ذكرهـا فـي قولـه تعـالى { **يـوم يكـشف عـن سـاق ويدعون الـى السجود** } (القلم/٤٢) يرى الجويني انه لايتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل فيوجب تأويلها ويرى ان معناها (الانباء عن الاهوال يوم القيامة وصعوبة احوالها وما يدفع اليه المجرمون من انكالها ...) [١] .

ويرد الرازي احتجاج من وصفه تعالى بنسبة الساق أليه سبحانه واقام استدلاله على ذلك مستفيدا من ظاهر الآية وسياقها من وجوه [٢] :

أ ـ ليس في الآية ان الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال { **يكشف عن ساق** } بلفظ ما لم يسم فاعله .

ب ـ ان اثبات الساق الواحد للحيوان نقص وتعالى الله عنه .

ج ـ ان الكشف عن الساق انما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل الله العالم عنه .

وينتهي من ذلك كله الى تأويل الآية فقوله يكشف عن ساق أي :

شدة القيامة وعن اهوالها وانواع عذابها ونسبة الى نفسه لانه شدة لايقدر عليها الا الله تعالى ونلاحظ ان هذا التأويل مطابق لتأويلات الإمامية والمعتزلة للآية .

٧ ـ الحركة والإنتقال .

فقد وردت آيات يوهم ظاهرها بنسبة ما يلزم عنه الحركة والانتقال كقوله تعالى : { **هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام** } (سورة البقرة/٢١٠) .

للرازي في تأويل الآية وجهان كلاهما يقوم على تقدير محذوف [٣]

---

(١) الارشاد ١٥٩ .

(٢) اساس التقديس ١٤٠ .

(٣) اساس التقديس ١٠٣ ، ١٠٤ وهو ما بنى الجويني تأويله الاية عليه ايضا ظ : الارشاد ١٠٦ وانما اختار البحث قول الرازي فيها لانه اكثر تفصيلا.

الأول : انها بمعنى هل ينظرون الا ان تأتيهم آيات الله فجعل مجيء آياته مجيئا له على التضخيم بشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته .

الاخر : ان يكون المراد هل ينظرون الا ان يأتيهم امر الله ، وفي هذه الوجه نلاحظ انه يضع معيارا للتأويل في ظواهر الآيات يقوم على انه تعالى اذا اضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل ... فكان تأويله هذا بتقدير (حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا والمراد انه امر بذلك وهو شبيه لقوله تعالى

{ **واسئل القرية** } (يوسف/٨٢) والمراد أهل القرية وقوله :

{ **الذين يحادون الله** } (المجادلة /٥) والمراد يحادون أولياء الله .

ويستدل على صحة تأويله بالسياق الذي وردت الآية فيه وما يفسرها من القرآن نفسه ولذلك وجهان :[٢]

ا - انه قوله تعالى { **يأتيهم الله** } وقوله : { **جاء ربك** } (الفجر/٢٢) اخبار عن حال القيامة وان هذه الحوادث لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعضها الاخر .

ب - انه تعالى قال بعد هذه الآية { **وقضي ربك** } ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق ، وهذا ، ما يستدعي ان يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمره من ان قوله { **ياتيهم الله** } أي ياتي امر الله .

وهذا التأويل بوجهيه مطابق ايضا لتأويلات الإمامية والمعتزلة للآية .

٨ - ما يوهم كونه تعالى في السماء .

إذ ترد بعض الآيات الكريمة بما يوهم حلوله في مكان ومنها ما يوهم حلوله سبحانه في السماء كقوله تعالى { **أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور • أم أمنتم من في السماء ان يرسل علكم حاصبا فستعلمون كيف نذير** } (الملك/١٦-١٧) .

يحتمل الجويني للآية معانيا متعددة تدل جميعا على القطع بان الذي في السماء هو غيره تعالى يقول : [1]

يجوز ان يقال معنى قوله تعالى :{ **أأمنتم من في السماء** } حكمه وامره وسلطانه ويجوز ان يريد ملكا مسلطا على عذاب مستوجب العذاب وقد حمله بعض المتأولين على جبرائيل (عليه السلام) فانه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عليها سافلها واقتلها من حيث اراد الله وهو المعني بقوله { **ذي قوة عند ذي العرش مكين** } (التكوير/٢٠) .

٩ - الجنب .

يرد ذكرها في قوله تعالى { **ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله** } (الزمر/٥٦) يقطع الجويني جازما بعدم امكان حمل الجنب في الآية على الجارحة ويرى ان ذلك لا يلتبس إلا على غر غبي ويستدل على ذلك بان انتظام الكلام لا يقبله اذ لايستقيم محل الجنب على الجارحة مع ذكر التفريط [2] وبالتالي فلا يبقى الا تأويل الآية بحمل الجنب على جهات امر الله تعالى ومأخذها ، وقد يراد بالجنب الذرا يقال فلان محترس برعاية فلان لائذ بجنابه .. [3] .

ب - الرؤيـة

وهي من اهم ما وقع فيه اختلاف الأشعرية مع الإمامية والمعتزلة وتكاد تمثل ركيزة اساسية في المنظور الأشعري للعقيدة .

وقد ثبت لنا في الفصلين السابقين ان الإمامية والمعتزلة نفوا وقوع الرؤية وأولوا الآيات التي ورد ظاهرها كلها موحيا بذلك كما اولوا الآيات التي استدل بها الأشاعرةالقائلين بجواز الرؤية .وبيانا لاهمية هذه المسألة

---

(١) الشامل : ٥٥٦ .

(٢) الارشاد ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ١٥٨ ، ١٥٩ .

عند الأشاعرة لانكاد نجد متكلما منهم الا ويعقد لها بحثا [1] خاصا لاثباتها بالادلة العقلية والنقلية ورد استدلالات النافين إياها وهم يقيمون الادلة العقلية على جواز الرؤية ويجتهدون في اثبات حصولها مع دفع اعتراضات الخصوم واشكالاتهم في القول باستلزامها التجسيم والحيز والجهة عليه تعالى ولامجال للخوض في ذلك حيث عقد هذا المبحث لاستقصاء منهجهم في فهم النص القرآني فيحسن الرجوع الى كتبهم الكلامية [2] .

ولكن لاضير في التنويه بأن اهم دليل عقلي يقيمونه على جوازها هو دليل الوجود ، يقول الباقلاني في تقريره هذا الدليل : فان قال قائل فهل يجوز ان يرى القديم سبحانه بالابصار ؟ قيل له : اجل ، فان قال : فما الحجة في ذلك . قيل له الحجة في ذلك انه موجود والشيء انما يصح ان يرى من حيث كان موجودا [3] .

وتتعدد ادلتهم القرآنية على جواز الرؤية ويتوسعون في بحثها بما يحتاج استقصاؤه الى كتاب ضخم مستقل ويكتفي البحث هنا بما يقدم تصورا عن اعتقادهم في المسالة حيث نجدهم يستدلون بمجموعة آيات قرآنية على وجوب حصولها شرعا كالآتي :

اولا : قوله تعالى { **ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربّ أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الي الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخرّ موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين** } (الاعراف/١٤٣)
هذه الآية من اهم واقوى ما استدل به الأشعرية على قولهم بوجوب الرؤية وتعددت مواضع الاستدلال ووجوهه في الآية بما يمكن اجماله في الاتي :

---

(١) ظ : الأشعري : الابانة ١٦ : ، اللمع ٦١ ، ٦٧ وينظر الباقلاني : الانصاف ١٧٦ ، التمهيد ٣٠١ ، الجويني : الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٠٠ الغزالي : الاقتصاد ٤١ .
(٢) ظ الأشعري : الابانة ١٦ اللمع ٦١ ، ٦٧ الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، ١٧٧ ، الجويني الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٠٠ ، الغزالي : الاقتصاد ٤١ وما بعدها .
(٣) التمهيد ٣٠١ ، الانصاف ١٨١ .

١ - طلب موسى (ﷺ) الرؤية : إذ يستدلون به على كون رؤيته تعالى جائزة ووجه الاستدلال كما يقرره الإمام الأشعري انه (لايجوز ان يكون موسى (ﷺ) الذي قد البسه الله تعالى جلباب النبيين وعصمه بما عصم به المرسلين فيسأل ربه ما يستحيل عليه ، واذا لم يجز على موسى فقد علمنا انه لم يسال ربه مستحيلا وان الرؤية جائزة على ربنا عز وجل[1] وانه لو كانت ممتنعة في حقه تعالى لكان طلبه (ﷺ) لها جهلا منه لما يجوز عليه تعالى وما لايجوز ممانزه عنه الانبياء (ﷺ) فلما اعتقد (ﷺ) جواز الرؤية فهو لايخلو من ان يكون اصاب او خطأ (ولما لم يجز ان يكون النبي مخطئا في اعتقاده فلم يبق الا انه اصاب)[2] .

يقول الجويني في توجيه الاستدلال بسؤال موسى (ﷺ) ولزوم علم النبوة بصفاته تعالى (يجوز على الانبياء الريب في أمر يتعلق بعلم الغيب ، اما ما يتعلق بوصف الباري عز وجل فلا يجوز عليهم الريب ، فيجب حمل الآية على ان ما اعتقده موسى (ﷺ) جوازه جائز[3] بل ان الجويني يرى ان قوله تعالى { **لن تراني** } وهو ماعدّه النافون الرؤية اقوى دليل على استحالتها لان { **لن** } للتابيد ، يراه اقوى الادلة على ثبوت جواز الرؤية : فان من اصطفاه الله لرسالته واختاره واجتباه لنبوته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكريمه يستحيل ان يجهل من حكم ربه ما يدركه ... المعتزلة وغيرهم من نفاة الرؤية .

٢ - تعليق الرؤية على استقرار الجبل : بقوله تعالى جوابا على سؤال موسى : { **ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه**

---

(١) الابانة ١٣ وينظر الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، البغدادي : اصول الدين ٩٩ ، الجويني : الارشاد ١٨٥ .

(٢) ينظر المصادر السابقة وينظر ايضاً الجويني : لمع الادلة ١٠٤- الجرجاني : شرح المواقف ٣ : ١٥٨ .

(٣) لمع الأدلة ١٠٤ .

فسوف تراني } إذ يرون ان تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن عقلا يعني جوازها ويقول الإمام الأشعري في تقرير وجه الاستدلال (فلما كان الله عز وجل قادرا على ان يجعل الجبل مستقرا كان قادرا على الامر الذي لو جعله لرأه موسى ... ولو اراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك امر مقدور لله سبحانه دلّ ذلك على انه جائز ان يرى الله عز وجل[1] . ويرى الشهرستاني في هذا الجواب وجها اخر للاستدلال على جواز الرؤية اذ انه تعالى قال { **لن تراني** } ولم يقل لست بمرئي فاثبت العجز وامتناع الرؤية من جهة الرائي فلهذا قال { **ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني** } (اذ الجبل لما لم يكن مطيقا للتجلي مع شدته وصلابته فكيف يكون البصر مطيقا ، فربط المنع بامر جائز ومع جوازه احال المنع على ضعف الآلة لاعلى معنى الاستحالة فدل على ان السؤال كان بأمر جائز فتحقق الجواز)[2] .

٣ - معنى قول موسى { تبت اليك } : إذ يعترض النافون الرؤية بهذا القول على ان موسى (عليه السلام) تاب عن طلبه السؤال لما تبين له استحالة الرؤية وانه اخطأ بطلبها وقد فصل الباقلاني وجوها في الرد على الاعتراض هي :[3]

أ - انه (عليه السلام) لما رآى عظيم الآية من جعل الجبل دكا وصعوقه قال على جري العادة من القول عند الفزع { **تبت اليك** } .

ب - ان يكون قال ذلك للشدة التي اصابته عند سؤال الرؤية وان كانت الرؤية جائزة .

---

(١) الابانة ١٤ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، ١٧٩ .

(٢) نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٦٧ ، ٣٦٨ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ١٧٨ .

(٣) ظ : الانصاف ١٧٩ ، ١٨٠ .

ج - ان موسى (عليه السلام) كانت ارادته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الاخرة وكان مراد الله تعالى تاخيرها الى الاخرة وان لايتقدم على نبينا (ﷺ) في الرؤية ... .

ثانيا : قوله تعالى { **وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة** } (القيامة/٢٢-٢٣) يقوم استدلال الإمام الأشعري بالآية على تعداد المعاني المحتملة للنظر في اللغة ثم يستبعدها جميعا بالاستدلال ليبقى ما يدل على الرؤية بالبصر . فالنظر في اللغة [1] :

(اما ان يكون نظر الاعتبار كقوله تعالى { **افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت** } (الغاشية/١٧) او يكون نظر الانتظار كقوله تعالى : { **ما ينظرون الا صيحة واحدة** } (يس/ ٤٩) او يكون نظر الرؤية ، ثم يرد المعنيين الأولين عن الدلالة على معنى الآية فلا يجوز ان يكون نظر التفكر والاعتبار لان الاخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز ان يكون نظر الانتظار لان النظر اذا ذكر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب ، وايضا فان نظر الانتظار لايكون في الجنة لان الانتظار معه تنغيص وتكدير واهل الجنة لهم في الجنة ما لاعين رأت ولا اذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم واذا كان هذا هكذا لم يجز ان يكونوا منتظرين فتبعد المعاني الثلاثة من النظر : التفكر والاعتباروالانتظار ويصح الرابع وهو الرؤية لتثبت صحة رأيه في الآية بان معناها (انها ((الوجوه)) مشرقة { **الى ربها ناظرة** } أي رائية) [2] وهو يستبعد تأويل النافين للرؤية للآية بتقدير مضاف محذوف بحيث يكون تقدير الآية (الى ثواب ربها ناظرة) انطلاقا من معيار منهجي اساس يستند الى انه تعالى قال : { **الى ربها ناظرة** } ولم يقل الى غيره ناظرة ويتمثل في ان القرآن على الظاهر وليس لنا ان نزيله عن ظاهره الا لحجة [3] ويؤكد الباقلاني كون النظر في الآية هو الرؤية لاثبات انها جاءت دليلا على جوازها مستفيدا من

---

(١) الابانة ١٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ١٣ .

قوانين اللغة وسياق الآية (فالنظر في كلام العرب اذا قرن بالوجه ولم يضف الوجه الذي قرن بذكره الى قبيلة او عشيرة وعدي بحرف الجر ولم يعد الى مفعولين ، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك ، الا ترى الى قولهم انظر الى زيد بوجهك يعنون بالعين التي في وجهك [1] .

وهذا ما اكده الجويني استنادا الى الدليل نفسه اذيقول بعد التفصيل المعاني النظر المحتملة في اللغة وقد مر تفصيل الأشعري لها (والنظر في الآية التي احتججنا بها موصول بـ(الى) خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة فاقتضاء النظر اثبات الرؤية) [2] .

ثالثا : قوله تعالى { **للذين احسنو الحسنى وزيادة** } (يونس/٢٦) حيث يرى الأشعرية ان الزيادة المذكورة في الآية هي الرؤية ويستدلون على ذلك بان الصحابة جميعا فهموا منها هذا[3] وان الخليفة ابا بكر الصديق (رض) قال (الزيادة : النظر الى وجهه الكريم) وقد ذكر هذا التفسير موفوعا الى الرسول (ﷺ) .

وينقل الأشعري هذا المعنى عن اهل التأويل فالزيادة هي : النظر الى الله عز وجل ولم ينعم الله عز وجل اهل جنانه بافضل من نظرهم اليه ورؤيتهم له) [4] .

رابعا : قوله تعالى { **كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** } (المطففين/١٥) يرتب الأشعري معنى هذه الآية في دلالتها على الرؤية على معنى قوله تعالى { **تحيتهم يوم يلقونه سلام** } (الاحزاب/٤٤) اذ يرى ان المؤمنين يلقونه واذا لقود رأوه وقد قال تعالى { **كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** } تتصل بالكفار اذ انه تعالى قد (حجبهم عن رؤيته ولا يحجب المؤمنين) [5] . وهذا ما اكده الباقلاني في معنى الآية حيث يفهم منها الدلالة على اختصاص المؤمنين بعدم الحجب وانه

---

(١) ظ التمهيد ٢٦٧ .
(٢) الارشاد ١٨٢ .
(٣) ظ الباقلاني : الانصاف ١٨٧ .
(٤) الابانة ١٤ .
(٥) المصدر نفسه ١٤ .

خاص بالكافرين إذ (ان الحجب للكفار عن رؤيته عذاب فدل على ان المؤمنين غير محجوبين ، ولا يعذبون بعذاب الحجاب) [1] .

خامسا : قوله تعالى { **تحيتهم يوم يلقونه سلام** } (الاحزاب/٤٤) .

إذ يفسر الأشعري كما مر ان المؤمنين يلقونه تعالى وانهم اذا لقوه رأوه[2] .

ويقيد الباقلاني اللقاء بانه اذ قرن بالتحية فلا يقتضي الا الرؤية [3] ويذهب الرازي الى تأويل ما جاء في القرآن كله من لفظ اللقاء على انه الرؤية [4] معدداً الآيات التي وردت في القرآن الكريم .

سادسا : قوله تعالى { **لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار** } (الانعام/١٠٣) وهذه الآية هي اقوى ما يحتج به النافون الرؤية من الإمامية والمعتزلة وغيرهم .

ويربط الأشعري دلالة الرؤية بآية اخرى هي قوله تعالى : { **الى ربها ناظرة** } (القيامة/٢٣) إذ يرى ان هذه الآية تخص الرؤية في الاخرة وتجوزها وان قوله تعالى لاتدركه الإبصار خاص (في الدنيا دون الاخرة لان القرآن لايتناقض ، فلما قال تعالى في آية اخرى انه لاتدركه الابصار علمنا ان الوقت الذي قال انه لا تدركه الابصار فيه غير الوقت الذي اخبرنا انها ناظرة اليه)[5] ويبني الباقلاني فهمه الآية على ان دلالتها جواز الرؤية وليس ما احتج به النافون إياها من انها جاءت في مقام التمدح بنفي ادراك الابصار ويرد استدلالهم بها على نفي الرؤية بوجوه متعددة منها :[6]

---

(١) الانصاف ١٨٠ ، ١٨١ وانظر تفسير الابجي للآية في شرح المواقف للجرجاني ٣ : ١٩٥ .

(٢) الابانة ١٥ .

(٣) الانصاف ٤٧ .

(٤) اساس التقديس ٩٥ .

(٥) اللمع ٦٥ .

(٦) ظ الانصاف ١٨٢-١٨٤ (بتصرف) .

أ - ان المدح في الآية انما وقع في قوله تعالى { **وهو يدرك الابصار** } لان كون الشيء لا يدرك بالابصار لايدل على مدحه الا ترى المعدوم لاتدركه الابصار ولايوجب كون ذلك مدحة وان الوصفين اللذين يمدح بهما لابد من ان يكون في كل واحد منهما مدح بمجرده نحو قوله تعالى { **عزيز حكيم** } (سورة البقرة/٢٠٩).

ب - ان المدح وقع في الآية بكونه تعالى مع جواز رؤيته منعنا من الادراك له ، بان يحدث في ابصارنا مانعا يمنعنا من رؤيته ، فالمدح وقع بكونه قادرا على ذلك دون غيره من الخلق فقوله تعالى { **وهو يدرك الابصار** } حجة على النافين للرؤية .

ج - ان المعتزلة تحديداً لايصح لهم الاحتجاج بهذه الآية لان البصريين منهم عندهم انه تعالى لم يعن بالادراك الرؤية وانما العلم .

د - ان الآية لا حجة فيها للنافين لانه تعالى لم يقل لا تراه الابصار وانما قال { **لا تدركه الابصار** } والادراك بمعنى يزيد على الرؤية لان الادراك : الاحاطة بالشيء من جميع الجهات والله تعالى لا يوصف بالجهات ولا انه في جهة فجاز في ان يرى وان لم يدرك .

هـ - ان معنى الآية خاص في الدنيا وان جاز ان تدركه في الاخرة للجمع بين الأيتين { **لا تدركه الابصار** } و { **الى ربها ناظرة** } وبان الابصار التي لاتدركه هي ابصار الكفار بدون المؤمنين للجمع بين قوله تعالى { **وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة** } (القيامة/٢٢-٢٣) وقوله تعالى : { **كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** } (المطففين/١٥) وهذا صحيح لان الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، كذلك الرؤية للمؤمنين دون الكفار .

و - ان ابصار الخلق لا تدركه في الدنيا والاخرة لانها جعلت للفناء وانما يحدث لهم بصرا غير هذا البصر ويكون باقيا غير فان فيرى الباقي بالباقي ، وفي هذه الوجوه التي احتملها الباقلاني نكاد نجد ان اغلب الوجوه التي استند اليها الأشاعرة في فهمهم الآية

واستدلالهم على الرؤية مع استحضار لزوم دفع اعتراضات النافين الرؤية وهذه الآية اقوى اعتراضاتهم ويتفق الجويني مع الباقلاني في اغلب هذه الوجوه فله في الكلام في هذه الآية مسالك منها :

١ - ان الله لايدرَك جريا على ظاهر الآية بل يُدرِكُ .

٢ - ان ما تمسك به السالكون مسلك النفي للرؤية استندوا الى نفي الادراك لانه يستلزم الاحاطة واللحوق وانما يلحق ذو الغايات .

٣ - ان الآية مطلقة غير مختصة بالاوقات وهي عامة فيها فيحمل المطلق على المقيد فيحمل نفي الادراك على ايام الدنيا[1] ويبني الغزالي فهمه الاية على الوجوه الثلاثة الاخيرة التي ذكرها الباقلاني كما يتابع اغلب ما نكره الجويني فمعنى الآية يتردد ان يكون : لا تحيط به ((الابصار)) ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق ، او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضا حق وهو ما اراده بقوله سبحانه { **لن تراني** } في الدنيا [2] .

ج - الكلام

قضية الكلام الالهي من القضايا التي ترتبت عليها العديد من الخلافات وكانت مثارا للجدل الطويل والافتراقات بين المذاهب الكلامية الاسلامية عموما .

وكان للاشعرية فيها موقف تبناه متكلموها جميعهم ، ومثلت صلة (الكلام) بصفاته تعالى من جهة والقرآن كونه قديما ام مخلوقا من جهة اخرى اهم نقاط التقاطع والاختلاف . فمن حيث الصفات تمثل الخلاف في ما حقيقة كلامه تعالى وهل هو صفة ذاتية له ، كالقدرة ، والحياة ، والعلم ام هو من الصفات الفعلية ، كالخلق والرزق وتبعا لذلك هل هو قديم مع الذات ام محدث عند الفعل بحسب نسبته الى أي النوعين ، وقد تبين لنا في فصل المعتزلة انهم ذهبوا الى ان الكلام مخلوق فان حقيقته هي اصوات وحروف ليست قائمة بالذات المقدسة وانما

---

(١) الارشاد ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢) الاقتصاد ٤٧ .

مخلوقة يخلقها تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي فيكون معنى كونه متكلما ايجاده الكلام وليس من شرط الفاعل ان يحل عليه الفعل[1] .

ويذهب الأشعرية في ذلك مذهبا مختلفا اذ يرى الأشعري ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية والمتكلم نفسه وليس بحروف واصوات كما ذهب المعتزلة ، فهو القول الذي يجده القائل في نفسه ويجول في خلده ، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد ، اهو على سبيل الحقيقة ام المجاز ، وان كان على طريق الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك [2] فهم يرون ان حقيقة الكلام هو الكلام النفسي ، اما الحروف والكلمات والاصوات فما هي إلا دلالة على الكلام النفسي والدليل غير المدلول [3] .

ويجمل الباقلاني القول في القضية وما يجب الاعتقاد به فيها بانه (يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس ، لكن جعل عليه امارات تدل عليه) [4] .

ثم يفصل القول في طبيعة اعتقاد الأشعرية في القضية وصلتها بالقرآن الكريم وقضية قدم الكلام او حدوثه فيقول : (اعلم انه تعالى متكلم له كلام ، عند اهل السنة والجماعة وان كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ، ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وارادته ونحو ذلك من صفات الذات ولا يجوز ان يقال كلام الله عبارة ولا حكاية ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق ولا يجوز ان يقول احد لفظي بالقرآن مخلوق ولا غير مخلوق ، ولا اني اتكلم بكلام الله)[5] .

وخلاصة القول في القضية اذ لامجال للتفصيل فيها هنا [6] ان الأشاعرة يذهبون الى ان الله تعالى متكلم بكلام ازلي قائم بنفسه ليس من جنس الحروف والاصوات واطلقوا عليه (الكلام النفسي) الذي هو

---

(١) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٥٢٨ ومابعدها ، المغني ٧: ٣ (بتصرف) .

(٢) ظ : الشهرستاني : نهاية الاقدام ٣٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الانصاف ٧١.

(٥) المصدر نفسه .

(٦) للتفصيل راجع : الباقلاني : الانصاف ٧١ وما بعدها ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٦ وما بعدها .

حقيقة الكلام الالهي كما يرون ، اما الحروف والاصوات فهي دالة عليه ويسمونها (الكلام اللفظي) فالدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم [1] .

وما يهم في هذا المقام ان مما ترتب على قضية قدم الكلام قول الأشاعرة بقدم القرآن وعدم القول بخلقه وقد مر بنا ان هذه المسألة أنتجت محنة خلق القرآن في ايام الخليفة المأمون وسببت صراعا فكريا امتد عقودا من السنين بعده حتى عهد الخليفة المتوكل .

وقد استدل الأشعرية على قدم الكلام ومن ثم قدم القرآن بالادلة العقلية والنقلية ويهم البحث هنا استقصاء اهم الادلة القرآنية على المسألتين على وفق النحو الاتي :

١ - قدم الكلام

وقد استدلوا على ذلك بأدلة عديدة من القرآن الكريم منها : [2]

أ - قوله تعالى { **الا له الخلق والامر** } (الاعراف/٥٤) حيث دل على ان الامر غير مخلوق لان كلامه امر ونهي وصبر .

ب - قوله تعالى : { **والله يقول الحق** } (الاحزاب/٤) .

ج - قوله تعالى : { **انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون** } (النحل/٤٠) . فلو ان كلامه تعالى مخلوق لاحتاج خلقه الى قول يقول به { **كن** } ، واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع ، الى ما

---

(١) الأشعري ٣٤ ومابعدها ، الجويني : الارشاد ٩٩ ، ١٠٤ ومابعدها ، الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٩٦ .

(٢) ظ : الأشعري : الابانة ١٩ ، ٢٠ ، اللمع ٣٤ ، الباقلاني : الانصاف ٧١ ، الجويني : الارشاد ١٠٤ وما بعدها .

لانهاية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذي تكون به الاشياء المخلوقة غير مخلوق وهو كلامه القديم[1] .

د - قوله تعالى { **ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره** } (الروم/٢٥) وامر الله هو كلامه وقوله فلما امرهما بالقيام فقامتا لايهويان كان قيامهما بامره[2] .

هـ - قوله تعالى : { **لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي** } (الكهف/١٠٩). ومن فنى كلامه لحقته الافات وجرى عليه السكوت فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح انه لم يزل متكلما [3] .

٢ - قدم القرآن

مما استدل به الأشعرية على قدم القرآن وانه ليس مخلوقا :

أ - قوله تعالى مخبراً عن المشركين انهم قالوا { **ان هذا الا قول البشر** } (المدثر/٢٥) يعني القرآن ، فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر وهذا ما انكر الله على المشركين[4] .

ب - قوله تعالى{ **قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد** } (الاخلاص/١-٤) يستدل به الأشعري على قدم القرآن والكلام ، ووجه الاستدلال انه كيف يكون القرآن مخلوقا واسم الله في القرآن ، هذا يوجب ان تكون اسماء الله مخلوقة ولو كانت كذلك لكانت وحدانيته مخلوقة .

---

(١) ظ الأشعري : اللمع ٣٣ ، الباقلاني : الانصاف ٧١ .
(٢) الأشعري : الابانة ١٩ ، ٢٠ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) الابانة ٢١ .

ج - قوله تعالى { **سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى** } (الاعلى/١-٢) وجه الاستدلال عند الأشعري انه لايجوز ان يكون ربك الاعلى الذي خلق فسوى مخلوقا كما لا يجوز ان يكون جد ربنا مخلوقا قال تعالى في سورة الجن { **جد ربنا** } وكما لا يجوز ان تكون عظمته مخلوقة كذلك لا يجوز ان يكون كلامه مخلوقا [١] .

د - قوله تعالى : { **وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء** } (الشورى/٥٢) .

ووجه الاستدلال بها كما يرى الأشعري انه لو كان كلام الله لا يوجد الا مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط هذه الوجوه معنى[٢] .

هـ - قوله تعالى { **وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله** } (التوبة /٦) وجه الدلالة عند الباقلاني ان المسموع هو كلام الله القديم ، الذي هو صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود قديم قبل سماع السامع لها وانما الموجود الحادث هو سمع السامع وفهم الفاهم [٣] واستدل الجويني بالآية على ان كلامه تعالى مسموع[٤] .

---

(١) المصدر نفسه ٢٣ .
(٢) ظ المصدر نفسه ٢٣ .
(٣) الانصاف ٩٣، ٩٤ .
(٤) ظ الارشاد ١٣٣ ، ١٣٤ .

و - قوله تعالى { **وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث** } (الاسراء/١٠٦) . يستدل بها الباقلاني على التفريق بين المقروء وهو كلامه تعالى القديم وقراءة الرسول (ﷺ) وهي فعل له (ﷺ) التي هي صفته [١] .

ز - رد الأشعرية على اقوى ما استدل به القائلون بحدوث القرآن وهو قوله تعالى { **ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون** } (الانبياء/٢) .

ويرى الباقلاني فساد الاستدلال بالآية وان معناها (ما يأتيهم من وعظ من النبي (ﷺ) ووعد وتخويف { **الا استمعوه وهم يلعبون** } لان وعظ النبي (ﷺ) ووعيده وتحذيره ذكر قال تعالى : { **فذكر انما انت مذكر** } (الغاشية/٢١) ويقال فلان في مجلس الذكر أي الوعظ لان قريشا لم تضحك وتلعب بالقرآن ولكن افحمت عند سماعه وتشتتت فيه اهواؤهم وارؤاهم[٢] .

افعال الانسان (نظرية الكسب)

للاشعرية في افعال الانسان موقف ومذهب تتجلى فيه بعض ملامح الموقف الوسط الذي سبق الحديث عنه من جهة وتبدو عليه ملامح الجبر وموقف المجبرة من القضية من جهة اخرى اكثر وضوحا .

فالأشعري في بدايات انطلاق المذهب جبري لايرى للعبد قدرة على فعله ، وان الافعال مخلوقة لله ، يقول في الابانة (... انه لاخالق الا الله وان افعال العباد مخلوقة لله مقدورة كما قال

---

(١) الانصاف ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) التمهيد ٢٤٨ .

{ **خلقكم وماتعملون** } وان العباد لايقدرون ان يخلقوا شيئا وهم يخلقون كما قال { **هل من خالق غير الله** }[1] .

وحين يعرض لموقف اهل السنة واهل الحديث وعقيدتهم يقول (واقروا ان لاخالق الا الله ، وان سيئات العباد يخلقها الله ، وان اعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وان العباد لايقدرون ان يخلقوا منها شيئا)[2] وقد علمنا انه تبنى هذه العقيدة والاراء في النهاية حين قال (وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب)[3] هذا القرب من المنظور الجبري للقضية حاول الأشعري ومن جاء بعده من اقطاب المذهب معالجته بنظرية تتخلص من الجانب الذي يستلزم الجبر ويؤكد مطلقية القدرة والمشيئة والخالقية لله وشموليتها له تعالى بما اجمع عليه المسلمون - كما يرى - بان (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن)[4] .

وتمثل الحل في قولهم بنظرية الكسب التي سلكوا فيها منحى تطورت فيه تصاعدا منه الى باقي اقطاب المذهب وتقوم هذه النظرية على اساس التفريق بين الافعال الى[5] :

اضطراري ، واختياري

فالأولى : مايقع من العبد وهو عاجز عن رده والثانية ماللعبد قدرة عليه ولكن اصل الارادة المتحكمة به هي ارادة الله تعالى ويسميها (كسبية) .

---

(١) الابانة : ٩ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢١ .

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٢٥ .

(٤) الابانة ٤٤ ، مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٠ .

(٥) اللمع ٧٤ .

فتكون ارادة الله تعالى هي الأصل في الفعلين الاضطراري ينفرد به والثاني يكون باحداثه له يقول (ان الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قائم في خلق حركة الاكتساب وذلك ان حركة الاضطرار ان كان الذي يدل على ان الله خلقها حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكتساب وان كان الذي يدل على خلقها حاجتها الى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب ، فلما كان كل دليل يستدل به على ان حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى يجب به القضاء على ان حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ماوجب به خلق حركة الاضطرار)[1] فالفعل منتسب الى الله تعالى في حالتي الفعل والخلق فانه تعالى هو خالقه ، يقول (فان قال قائل : فلم لادل وقوع الفعل الذي هو كسب على انه لافاعل له الا الله كما دل على انه لاخالق له الا الله قيل له كذلك نقول فان قال : فلم لادل على انه لا قادر عليه الا الله عز وجل ؟ قيل له : لا فاعل له على حقيقته الا الله تعالى ولا قادر عليه ان يكون على ما هو عليه من حقيقته ان يخترعه الا الله تعالى)[2].

ويحدد الباقلاني حقيقة الكسب وتعلقه بالفعل فيقول (معنى الكسب انه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف الضرورة من حركة الفالج وغيرها)[3] . كما يحدد طبيعة صلة الفعل بارادة الله تعالى وارادة العبد فيقول ردا على من اعترض بالقول : لو كانت افعالنا خلق لله لكانت مقدورة لنا وله (ولو كان كذلك لجاز ان نفعلها ويتركها هو أو نتركها ويفعلها هو فيكون الشيء مفعولا متروكا) فاجاب انطلاقا من كون

(١) المصدر السابق نفسه ٧٤، ٧٥ .
(٢) المصدر السابق نفسه ٧٢ .
(٣) التمهيد ٣٤٧ .

الاستطاعة على الفعل - عند الأشاعرة - تكون في حال حدوث الفعل :[1]
(هذا باطل ، لان الانسان لايقدر على الفعل الا في حال وجوده فلا يجوز ان يتركه في حال قد وجد فيها ، ولايجوز ايضا ان يتركه الله في تلك الحال لانه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجودا)[2] .

من الامثلة التي يضربها الاشاعرة في قولهم بالكسب ماينقله البغدادي (ضرب بعض اصحابنا للاكتساب مثلا في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر اخر على حمله منفردا به ، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل باقواهما ولاخرج اضعفهما بذلك عن كونه حاملا ، كذلك العبد لايقدر على الانفراد بفعله ولو اراد الله الانفراد باحداث ماهو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره فوجده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولايخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا)[3] .

وهذا المثال واضح في ان الأشعرية ربما لم ينجحوا في الخروج من بين طرفي الافراط والتفريط في افعال العبد فهم هنا اقرب الى الجبر اذ لامعنى - مع انفراده تعالى بالفعل - لان يكون للعبد بعد ذلك قدرة موجودة وان هذا التوجيه بالكسب ليس اكثر من محاولة تصدت بالالفاظ وتغييرها ولم تقدم حلا معقولا فابقت الانسان في حالة الجبر ونزعت عنه المسؤولية الفردية ، مع العلم بان القول بان له حرية ومسؤولية عن افعاله لايعني خدشا في اصل التنزيه للباري تعالى بل العكس هو الصحيح لان في ذلك اثبات للعدل الالهي ، اذ يلزم عن مبدأ التكليف والثواب والعقاب

---

(١) ظ : اللمع ٩٤ .
(٢) التمهيد ٣٤٦ .
(٣) اصول الدين ١٣٤ .

كون الانسان فاعلا. وعموما فلا يسع البحث الخوض في تفاصيل النظرية وتصاعد التطور في اركانها ، وما ادخل عليها من تحسينات مع ظهور كل قطب جديد من اقطاب الاشعرية[1] وخصوصا الباقلاني والجويني فالباقلاني اثبت ان هناك تاثير للقدرة الحادثة ولكن بنسبة خاصة اذ يرى ان كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ، ويسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة)[2] وجاء الجويني بخطوة اخرى مضافة في التطوير فرفض نفي القدرة والاستطاعة فقال انه لابد من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة ، لاعلى وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم ... فالفعل يستند وجوده الى القدرة والقدرة يستند وجودها الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب اخر حتى ينتهي الى سبب الاسباب)[3] .

والمهم هنا هو استقراء طبيعة توجيه الايات القرآنية لاثبات الكسب وكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى في فهم الأشعرية للنص القرآني إذ استدلوا بمجموعة ايات على ذلك يستعرض البحث بعضها .

أ ـ قوله تعالى : { **الله خلقكم وماتعملون** } (الصافات/٩٦) .

ب ـ قوله تعالى : { **جزاء بما كانوا يعملون** } (السجدة/١٧) .

استدل الأشعري بهما على ان اكساب العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال انه (لما كان الجزاء واقعا على اعمالهم كان الخالق لاعمالهم وفي

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع الباقلاني التمهيد ٣٤٥ ومابعدها ، البغدادي : اصول الدين : ١٣٣ ومابعدها الجويني : الارشاد ١٨٧ ومابعدها .
(٢) ظ : الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٩٧ ، د. محمد رمضان : الباقلاني ٦٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ١: ٩٨ ـ ٩٩ .

الآية الأولى يلاحظ ان الأشعري يقتطع الآية من سياقها ويفردها بحكم على دلالتها ببعد بها عن السياق بل يحملها معنى بعيدا وهذا ما انتبه عليه بنفسه حين افترض ان مفترض قد يفترض فيقول[1] : (افليس الله تعالى قال { **اتعبدون ماتنحتون** } (الصافات/٩٥) وعنى الاصنام التي نحتوها فما انكرتم ان يكون قوله { **خلقكم وماتعملون** } (الصافات/٩٦) اراد الاصنام التي عملوها) ويجيب الأشعري (قيل له : خطأ ما ظننته لان الاصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله { **اتعبدون ماتنحتون** } اليها وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله { **خلقكم وماتعملون** } اليها .. وليس يجوز ان يعملوا الخشب في الحقيقة فلم يجز ان يكون الله تعالى اراد بقوله { **خلقكم وماتعلمون** } الرجوع اليها ووجب ان يرجع الى الاعمال كما رجع بقوله { **جزاء بما كانوا يعملون** } (الواقعة/٢٤) الى الاعمال))[2] .

ويقوم اساس الاستدلال على نظرية الكسب عند الأشعري على التفريق بين الخلق والاختراع والكسب (فالواحد منا إذا سمي فاعلا فانما يسمى فاعلا بمعنى انه مكتسب لا بمعنى انه خالق)[3] وهو يستفيد هذا التفريق وما استفاده منه من قوله تعالى { **لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت** } (سورة البقرة/٢٨٦) وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة الذي يؤيده الباقلاني ويستدل على صحته بالآية الأولى عند الأشعري وايات اخرى .

ففي قوله تعالى { **والله خلقكم وماتعملون** } (الصافات/٩٦) ينهج منهج الأشعري نفسه فيأخذ الآية على ظاهرها اولا مع اقتطاعها

---

(١) اللمع ٦٩ .
(٢) اللمع ٧٠ .
(٣) الانصاف ١٤٤

من سياقها الذي وردت فيه فيقول في معنى الآية (اخبر تعالى انه خالق لاعمالنا على العموم كما اخبر انه خالق لصورنا وذواتنا على العموم وهذا من اوضح الادلة في الكتاب)[1] .

ج - قوله تعالى { **خالق كل شيء** } (الانعام/١٠٢) ووجه الاستدلال بها عند الباقلاني انه (معلوم ان افعالنا مخلوقة اجماعا ، وان اختلفنا في خالقها وهو تعالى قد ادخل في خلقه كل شيء مخلوق فدل على انه لاخالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى) فترى ان استدلاله هنا عقلي بحت استفاد من الايات ظاهرها وبنى عليها الاستدلال المنطقي .

د - قوله تعالى : { **الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون** } (الروم/٤٠) .

ووجوه الاستدلال بالآية يفيد من سياقها كالاتي[2] :

١ - انه تعالى قال { **الله الذي خلقكم** } وهذا عام في ذواتنا وصفاتنا ، ثم اكد ذلك بقوله تعالى { **ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم** } يعني ثم خلق ارزاقكم ، وعند المخالف ان العبد يخلق افعاله ورزقه فهو خلاف ما اخبر الله تعالى به من كونه خالقا لنا ولارزاقنا .

٢ - انه تعالى قال { **ثم يميتكم ثم يحييكم** } فكما لايقدر احد ان يخلق موته ولاحياته فكذلك لايقدر ان يخلق فعله ورزقه من حركة ولاسكون ولاغير ذلك .

٣ - انه تعالى نزه نفسه عن قول القدرية والقائلين بنسبة خلق فعل العبد الى العبد بان قال : { **سبحانه وتعالى عما يشركون** }

---

(١) المصدر نفسه ١٤٥ .
(٢) المصدر نفسه ١٤٦ .

(الاعراف/١٩٠) ثم اكد ذلك بمواضع تالية فقال : { **هل من خالق غير الله** } (فاطر/٣) سبحانه وتعالى وقال : { **افمن يخلق كمن لايخلق** } (النحل/١٧) .

وقد تصدى الباقلاني لرد اعتراضات القائلين بخلق الانسان لفعله في استدلالهم بالايات الكريمة إذ ان له فهماً اخر لتلك الايات كالآتي[١] :

فاذا احتجوا بقوله تعالى { **جزاء بما كانوا يعملون** } (الواقعة/٢٤) على انه اثبت لنا العمل والعمل هو الفعل والفعل هو الخلق .

فجوابه : انه تعالى اراد هنا بالعمل : الكسب والعبد مكتسب يدل على ذلك انه قال في موضع اخر { **جزاء بما كانوا يكسبون** } (التوبة/٨٢) نحن لانمنع ان يسمى كسب العبد عملا له ، انما نمنع ان يكون العبد خالقا مخترعا لفعله مخرجا اياه من العدم الى الوجود .

وان احتجوا بقوله تعالى : { **فتبارك الله احسن الخالقين** } (السجدة/٧) .

وبقوله تعالى : { **واذ تخلق من الطين** } (المائدة/١١٠) .

فله اجوبة كثيرة منها : انه تعالى عنى باحسن الخالقين احسن المقدرين فعيسى (ﷺ) يقدر الطين صورة والخلق يقدرون الصورة صورة لا انهم يخرجون الصورة من العدم الى الوجود . فقال تعالى : { **احسن الخالقين** } أي المقدرين .

ومنها ان الله تعالى هو الخالق لاخالق سواه لكن لما ذكر معه غيره قال (احسن الخالقين) وان كان هو الخالق على الحقيقة بدون غيره .

---

(١) الانصاف ١٤٩-١٥٠ .

ومنها : ان لفظة افعل في كلام العرب يراد بها اثبات الحكم لاحد المذكورين وسلبه الاخر من كل وجه ..فكذلك قوله تعالى : { **احسن الخالقين** } اثبت الخلق له به بدون غيره .

ويأخذ د . احمد محمود صبحي على الأشعري استدلاله بالآيات التي سبقت الاشارة اليها ولم يستفد من الايات التي يرد فيها لفظ الكسب صريحا ويرى ان الأشعري انما امتنع عن الاستدلال بها لانها تؤكد نسبة الفعل للانسان ومن ثم مسؤوليته عنه ومحاسبته على ماكسب أو اكتسب أو فعل)[1] ومن تلك الايات قوله تعالى :

{ **ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم** } (سورة البقرة/١٤١) .

{ **اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب** } (سورة البقرة/٢٠٢) .

{ **ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه** } (النساء/١١١) .

{ **فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون** } (الاعراف/٣٩) .

{ **وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم** } (الشورى/٣٠) .

التكليف بما لايطاق

يرى الأشاعرة جواز تكليفه تعالى عباده مالايطيقون، ويرتبط هذا الجواز في المسالة بارادته تعالى لافعال العبد وحقيقة قدرة العبد فلما كانت ارادته تعالى واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من افعاله الخاصة وافعال عباده من حيث انها مخلوقة ، لا من حيث انها مكتسبة لهم فعن هذا قال الأشعري (اراد ((تعالى)) الجميع من خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما اراد وعلم اراد من العباد ماعلم .. وتكليف مالايطاق جائز على مذهبه لهذه العلة ولان الاستطاعة عند الأشعري عرض والعرض لايبقى زمانين . ففي حال التكليف لايكون المكلف قط

(١) في علم الكلام ٢: ٨٢ .

قادرا لان المكلف من يقدر على احداث ما أمر به)[1] . ولكنه يفرق بين وجهين من ذلك عندما لايجوز على من لاقدرة له على الفعل اصلا وليس على من لايستطيعه لانه اختار ضده .

ويستدل الأشعرية على جواز التكليف بما لايطاق بآيات عديدة مثل :

١ - قوله تعالى للملائكة { **أنبئوني باسماء هؤلاء إن كنتم صادقين** } (سورة البقرة/٣١) .

يستدل بها الأشعري ووجه الدلالة انه تعالى يعني اسماء الخلق وهم لايعلمون ذلك ولايقدرون عليه[2] .

٢ - قوله تعالى : { **يدعون الى السجود فلا يستطيعون** } (القلم/٤٢) ووجه دلالتها عند الأشعري انه إذا جاز تكليفه اياهم في الاخرة مالايطيقون جاز ذلك من الدنيا .

٣ - انه تعالى قد امر بالعدل وقال { **ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم** } (النساء/١٢٩) .

٤- قوله تعالى { **ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به** } (سورة البقرة/٢٨٦) .

ويستدل الأشعري بانه لو لم يكن التكليف بما لايطاق جائزا لما دعوا اليه الا يحملهم اياه[3] .

ويفهم الباقلاني من الآية دلالتها على جوازه لانه لو كان تكليف مالايطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى لكانوا قد رغبوا اليه في الا يظلمهم ولايسفه عليهم ولايوجب من الاوامر مايخرج به عن حد الحكمة والله اجل من ان يثني على قوم اجازوا ذلك عليه)[4] .

---

(١) ظ : الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٩٦ (بتصرف) ،ينظر ايضا في علم الكلام ٢: ٨٣ .

(٢) اللمع ١١٣ .

(٣) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٨٣ ، ٨٤ .

(٤) التمهيد ٢٩٤ .

الخاتمة

في ختام هذه المحاولة في كشف منهج فهم النص القرآني عند المتكلمين وبخاصة المذاهب الثلاثة الكبرى منهم وهم الامامية والمعتزلة والاشعرية يتوقف الباحث لتلمس اهم النتائج التي تمخض عنها البحث ، والخروج بما هو ضروري من التوصيات ، حيث تبلورت اهم النتائج المنتزعة في الاتي :

١ - ان النص القراني الكريم كان له الأثر الجلي في تأصيل البحث الكلامي عند المسلمين بما لايقارن معه أي تاثير اخر لمؤثرات داخلية أو خارجية ، فقد جاء بمنظومة كاملة للعقيدة واسَّس لمناهج الاستدلال عليها ، وقنّن اصول فهم جزئياتها من خلال الاستضاءة بنصوصه .

٢ - ان هذا النص الكريم حمّل بآفاق تعبيرية نقلت الفكر العربي الاسلامي نقلة واسعة من جمود الجاهلية وسطحية مفاهيمها ، وجاء بمفاهيم جديدة قدمت عقيدة نقلت الانسان المسلم من سذاجة التصور لملامح العقيدة الى منظور يصمد في وجه هجمات المنظومات الاخرى للاديان والملل كلها، ويحقق اهلية الخاتمية والعالمية للرسالة وهي اهم خصائصه .

٣ - ان البحث كشف عن اربع مرجعيات رئيسة تناوبت وتفاوتت في الحاكمية عند كل مذهب من المذاهب الكلامية الثلاثة وتتمثل هذه المرجعيات في : القران الكريم ، السنة الشريفة ، العقل والاجماع .

لكن الكتاب الكريم نفسه كان المرجعية الوحيدة ذات التأثير المهيمن والكامل والحضور الجلي في كل جزئية وكان العقل يتطاول هنا ويبتعد قليلا هناك ، وكانت السنة رديفة الكتاب وشارحة مجملاته واصوله لاسيما عند الامامية والاشعرية ، وقدكان للسنة بمعناها عند الامامية وهي تشمل سنة المعصوم عموما وليس النبي (ﷺ) تحديداً اثرها الكبير ، بل ان الاثر الوارد عن الائمة (ع) الذي اكتسب اهلية تمثيل المنظور

القراني والنبوي عندهم كان الحاكم الاكبر بعد القرآن . في الوقت الذي نكاد نجد تاثير السنة يتلاشى عند المعتزلة .

٤ - ان العقل تفاوتت حاكميته ، فكانت في ذروتها عند المعتزلة ، ووضعت لها الضوابط والمعايير للتفعيل عند الامامية والاشاعرة .

٥ - انقسمت المذاهب الكلامية امام خصوصيات النص في احتواء المحكمات والمتشابهات ، وفي خطابه الذي يستحضر الافهام المختلفة ، ويستدعي مرجعية اللغة ولاسيما عند حديثه في الصفات الخبرية على ثلاثة اتجاهات رئيسة هي: الوقوف عند الظاهر بلا تكييف، والتفويض مع ميل جزئي للتأويل ، والتأويل على نطاق واسع عند حدوث تعارض ظاهري بين دلالات النصوص أو مع أدلة العقل .

٦ - ان الجميع ينطلق من كلية انه يستحيل ان يتعارض الشرع والعقل ، وان أي تعارض ان حدث فهو لفظي وقتي يزول بالتأويل ، أو انه راجع الى خلل في الفهم عند المتصدي للكشف عن دلالات النص ، مع اتفاق الجميع على ان العقل اصل ابتداءً في تأكيد الشرع والاستدلال عليه .

٧ - لم يستطع أي مذهب من المذاهب الكلامية التي درست في البحث ان يفلت من ضرورة التأويل فهو ضرورة لابد منها والا وقع المتصدي للكشف عن دلالات النص في تقاطعات كثيرة اهمها الوقوع في وهم التعارض بين العقل والشرع .

٨ - ان منهج التفويض كانت له مرحلة تاريخية مؤقتة في المذهب الاشعري تحددت في البدايات عند مؤسسه الامام الاشعري ، والقت ببعض ظلالها على طروحات الباقلاني والجويني والرازي في المدة لمتأخرة من حياتهما .

٩ - ان الموقف من المحكم والمتشابه ، وامكان علم تأويله ومن ثم تحديد ابعاد مساحة البحث في النص الكريم قد تمخض عن اتجاهين رئيسين :

اتجاه يفسر آية المتشابه قوله تعالى { **وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم** } آل عمران / ٧ بعطف الراسخين على الله تعالى في امكان علمه ، وهؤلاء هم الامامية والمعتزلة والاتجاه الآخر هم الاشعرية الذين فسروا الآية بان الواو للاستئناف فلا يعلمه الا الله تعالى ، ولكنهم لجأوا مع ذلك الى التأويل تخلصا من مغبة الوقوع في التشبيه والتجسيم ، ولكنه التأويل المنضبط الاصولي المحكوم بضوابط وحدود .

١٠ ـ لقد كانت لكل مذهب من المذاهب المبحوث عنها جذوره واسلافه الذين القوا بظلال تأثيرهم على صياغاته لمنهجه في فهم النص ، ومنهجه عموما ، لاسيما الامامية في مرجعية الائمة (عليهم السلام) ، والاشعرية في تأثير مواقف السلف واهل الحديث وخفّ هذا التأثير عند المعتزلة وان حاولوا ان يجدوا لانفسهم جذورا تمتد الى بعض الصحابة وخصوصا الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام) .

ولابد في الختام من الاشارة الى جملة توصيات يرى الباحث اهميتها في بلورة منهج اسلامي متوحد منضبط باصول الخطاب المركزي القراني في فهم نصوص هذا الخطاب ، واستمداد اضاءاته في صياغة منظور للعقيدة ومن اهم هذه التوصيات :.

١ ـ على الباحثين في المناهج الكلامية الاسلامية ان يستضيئوا بهدي القران في دعوته الى الاعتصام بحبل الله جميعا بالتوحد والتكامل وذلك بالبحث عن القواسم المشتركة بين المذاهب المتعددة ، وبلورة عوامل التوحد ، وإقصاء كل ما من شأنه ان يفرق الكلمة ويشتت الجمع مما بثته اياد خفية حاولت طمس الوحدة .

٢ ـ على الباحثين ان يكونوا امناء في تحديد الاصول والحدود الفاصلة بين التعميم والتخصيص ، فلا يمكن ان تنسب اراء لفرقة محدودة في ضمن مذهب منقسم على عشرات الفرق المشابهة الى ذلك المذهب باجمعه ، ومن

ثم يحمّل المذهب طروحات واراء متناقضة يعلن تنصله عنها وبراءته منها .
كما يجب البحث بموضوعية عن اصول العقيدة لكل مذهب في اطار مرجعياته وفي اطار نتاجه الفكري الخاص وليس نقلا عن باحثين ومؤرخين ربما كان لهم مواقف معادية اثرت في تشويه ارائه ، أو لاسباب سياسية أو أيديولوجية.

٣ – ان بنا حاجة الى منهج جديد يستخلص القواسم المشتركة بين المذاهب المعتبرة الموجودة على الساحة الفكرية ، ويستدعي مايسد باقي الثغرات في ادائها والتي نتجت عن انشغالها بالصراع فيما بينها باثبات صحة طرحها ورد هجمات المقابل وافساد ارائه وابطالها .

٤ - ان ثورة العقل التي شكلت انطلاقة تاريخية في الواقع العربي الاسلامي بنزول القرآن الكريم في تغيير شامل للواقع الإنساني عموما ، ثم اضاء بعض وميضها في حدود القرنين الثالث والرابع ، تستدعي محاولة لتقصي اسباب التراجع في العقل العربي ، فالنص باقٍ ومنظوره مستمر ومتجدد والخمود والخمول والعجز اصاب العقل المتصدي والمتعامل مع النص، فلنستضيء بهدي النص من جديد ولنعيد للعقل العربي هيبته ، ولنحسب ما الذي خسره الفكر العربي الاسلامي بتجميد حركة العقل وتراجعه.

وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

الباحث

المصادر والمراجع

* اشرف ما نبتديء به : القرآن الكريم

اولاً : المطبوعات

ابن ابي الحديد ، عز الدين ابو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ت ٦٥٦هـ)

* شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابي الفضل إبراهيم ، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م .

ابن تيمية ، تقي الدين عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)

* درء تعارض العقل والنقل ، دار الكتب العلمية ١٩٧١م .

ابن جني ، ابو الفتح عثمان (ت ٣٩٢ هـ)

* الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ١٣٧٤هـ ، ١٩٥٥م .

ابن حزم ، علي بن احمد (ت ٤٥٦هـ)

* الفصل في الملل والاهواء والنحل (بهامش الملل والنحل للشهرستاني) ، ط بيروت ١٩٧٥م .

ابن حنبل ، الامام احمد (ت ٢٤١هـ)

* مسند احمد ، تحقيق : احمد محمود شاكر ، دار المعارف مصر ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م .

ابن خزيمة ، محمد بن اسحاق (ت ٣١١هـ)

* التوحيد واثبات صفات الرب ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٥٤هـ .

ابن خلدون ، ولي الدين عبد الرحمن (ت ٨٠٨ هـ)

* المقدمة ، مطبعة مصطفى محمد ، مصر (د.ت)

ابن خلكان ، شمس الدين بن احمد (ت ٦٨١هـ)

* وفيات الاعيان واخبار الزمان ، تحقيق محمد مخيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط١ ١٩٤٨ م .

ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت ٢٣٠هـ)

* الطبقات الكبرى ، دار صادر ، دار بيروت ، بيروت ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠ م .

ابن رشد ، ابو الوليد محمد بن احمد (٥٩٥ هـ)
* فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط٣ ١٩٨٦م .
ابن شهر آشوب ، محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ)
* مناقب آل ابي طالب ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٧٦هـ ١٩٥٦م .
ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله بن محمد المالكي (ت ٤٦٣هـ)
* جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٣٦٨هـ ١٩٦٨م .
ابن عربي ، محيي الدين (ت ٦٣٨هـ)
* رد المتشابه للمحكم ، مطبعة الصدق الخيرية ، القاهرة ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م .
ابن عساكر ، علي بن الحسين بن هبة الله الدمشقي (ت ٥٧١هـ)
* تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري نشره القدسي ، مطبعة التوفيق دمشق ١٣٤٧هـ
ابن قيم الجوزية ، ابو عبد الله محمد بن ابي ايوب (ت ٧٥١ هـ)
* الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ، اختصار محمد بن الموصلي ، مطبعة الامام ، القاهرة ١٣٨٠هـ .
ابن المرتضى ، احمد بن يحيى (ت ٤٨٠هـ)
* المنية والامل ، بيروت ط١ ١٩٦١م .
ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت ٧١١هـ)
* لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م .
ابن النديم ، محمد بن اسحاق (ت ٣٨٥هـ)
* الفهرست ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة .
ابو زيد ، نصر حامد
* الاتجاه العقلي في التفسير ، دار التنوير ، بيروت ط١ ١٩٨٢م .
احمد امين
* ظهر الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٩م .

احمد محمود صبحي
* في علم الكلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ط٥ ، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م .
* نظرية الامامة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩.
الازهري ، ابو منصور محمد بن احمد (ت ٣٧٠هـ)
* تهذيب اللغة ، تحقيق عبد العظيم محمود / الدار المصرية ١٣٨٤هـ .
الاسفراييني ، ابو المظفر طاهر بن محمد (ت ٤٧١هـ)
* التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية ، مكتبة الخانجي ، مصر .
الاشعري ، ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٣٣٠هـ) .
* الابانة عن اصول الديانة ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .
* استحسان الخوض في علم الكلام ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ هـ .
* اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ، تقديم د. حمودة غرابة مطبعة مصر ١٩٥٥م .
* مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، مطبعة النهضة المصرية ط١ ١٩٥٥م .
الاشعري ، سعد بن عبد الله (ت ٣٠١هـ)
* المقالات والفرق ، طبع طهران ١٩٦٣م .
الآمدي ، ابو الحسن علي (ت ٦٣١هـ)
* الإحكام في اصول الأحكام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧م .
الايجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد (ت ٦٥٦ هـ)
* المواقف ، دار الكتب ، بيروت (د. ت) .
الباقلاني ، القاضي ابو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)
* الانصاف فيما يجب الاعتقاد به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري مؤسسة الخانجي مصر ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م .
* التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة ، تحقيق محمد عبد الهادي ، ابي ريدة ومحمود محمد الخضيري مصر ١٩٤٧ م .

* التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة نشر الاب ريتشارد يوسف مكارثي بيروت .

البخاري ، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ)

* صحيح البخاري ، المطبعة الكبرى الاميرية ، ببولاق ، مصر ١٣١٤ هـ

بدوي ، د. عبد الرحمن

* مذاهب الاسلاميين ، دار الملايين ، بيروت ١٩٧١م .

* مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٣ ، ١٩٧٧م .

البرقي ، ابو جعفر محمد بن خالد

* المحاسن ، دار الكتب الاسلامية ، طهران .

البغدادي ، عبد القاهر (ت ٤٢٩هـ)

* اصول الدين الاسلامي ، مطبعة الدولة ، استنبول ط١ ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م .

* الفرق بين الفرق ، تحقيق لجنة احياء التراث ، دار الجيل ، بيروت ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م .

البلاغي ، محمد جواد

* الاء الرحمن في تفسير القران ، مطبعة العرفان ، صيدا ، لبنان ١٩٣٣م .

البهادلي ، احمد كاظم

* محاضرات في العقيدة الاسلامية ، الجزء الثاني : الصفات الالهية ، شركة حسام ، بغداد ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م .

البهي ، محمد

* الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ .

الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩ هـ)

* صحيح الترمذي ، بشرح ابي بكر بن العربي ، مطبعة الصاوي ، القاهرة ١٣٥٣ هـ .

جار الله ، زهدي

* المعتزلة ، منشورات النادي العربي ، يافا ١٩٤٧م .

الجرجاني ، عبد القاهر
* اسرار البلاغة ، تحقيق هـ ريتر مكتبة المثنى ، بغداد ط٢ ١٣٩٩هـ ١٩٧٩ م .
* دلائل الاعجاز ، دار المعرفة ، بيروت ١٣٨٩هـ ١٩٧٨م .
الجرجاني ، الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ) .
* شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣١٥هـ ١٩٠٧ م .
جلال محمد موسى
* نشأة الاشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٢م .
الجوهري ، اسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ -٣٩٨هـ)
* تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق احمد عبد الغفور عطا ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٦م .
الجويني ، امام الحرمين ابو المعالي (ت ٤٧٨ هـ)
* الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الدين ، تحقيق محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم ، نشر مكتبة الخانجي مصر .
* الشامل في اصول الدين ، تحقيق علي سامي النشار ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦٩م .
* لمع الادلة في عقائد اهل السنة والجماعة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ط١ ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م .
الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)
* العقل وفهم القران ، تحقيق حسن القوتلي دار الفكر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧١م .
الحاكم النيسابوري ، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ) .
* المستدرك على الصحيحين ، مكتبة ومطبعة النصر الحديثة الرياض .
الحر العاملي ، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ هـ) .
* وسائل الشيعة الى نيل مسائل الشريعة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ط٤ ١٣٩١، هـ
حسني زينة
* العقل عند المعتزلة ، دار الافاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨م
الحويزي ، عبد علي جمعة (ت ١١١٢هـ)
* تفسير نور الثقلين ، مطبعة الحكمة ، طهران ١٣٧٤هـ

الخليلي ، محمد
* امالي الامام الصادق ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥م .
الخطابي ، عبد الكريم
* الله ذاتا وموضوعا ، دار المعرفة ، بيروت ط٣ ١٣٩٥هـ ١٩٧٤ م .
الخوئي ، السيد ابو القاسم الموسوي (ت١٤١٣هـ)
* البيان في تفسير القران ، المطبعة العلمية ، قم ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م .
الخياط المعتزلي ، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد (ت ٣٠٠ هـ)
* الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد تحقيق د. نيبرج دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٤هـ ١٩٢٥م .
دي بور
* تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة ، لجنة التاليف والترجمة والنشر مصر ط٤ ١٣٥٧هـ ١٩٧٧م .
الذهبي ، محمد حسين
* التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط١/ ١٣٨١هـ ١٩٦١م .
الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)
* الاربعين في اصول الدين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الركن ط١ ١٣٠٣هـ .
* اساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٥٤هـ ١٩٣٥م .
* التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م .
* محصل اراء المتقدمين والمتاخرين المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٣هـ
الرازي ، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ)
* مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧م .
الراغب الاصبهاني : ابو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ)
* المفردات في غريب القران ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦١م

الراوي ، د.عبد الستار
* ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢م
الرسي ، القاسم (ت ٢٤٦هـ)
* اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق محمد عمارة دار الهلال مصر ١٩٧١م .
الشريف الرضي ، ابو الحسن محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ)
* حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، بيروت ١٣٥٣هـ .
رمضان ، محمد
* الباقلاني واراؤه الكلامية ، مطبعة الامة ، بغداد ١٩٨٦م .
الزبيدي ، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥ هـ)
* تاج العروس ، الكويت ، ١٩٧٤م .
الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤ هـ)
* البرهان في علوم القران ، تحقيق : محمد ابي الفضل ابراهيم دار احياء الكتب العربية القاهرة ط١ ١٣٧٦هـ ١٩٥٧م .
الزمخشري ، جار الله بن محمود بن عمر (ت ٥٢٨ هـ)
* الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التاويل دار الكتاب العربي ، بيروت .
السبزواري ، السيد عبد الاعلى
* مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .
* مواهب الرحمن في تفسير القران ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٤٠٦هـ ١٩٨٦ م .
السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)
* طبقات الشافعية الكبرى ، مطبعة الحسينية ، مصر ، ط١ .
السيوطي ، جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)
* الأتقان في علوم القران المكتبة الثقافية ، بيروت ١٩٧٣م .

* الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، المكتبة الاسلامية ، طهران ١٣٧٧هـ .
* صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، مكتبة الخانجي مصر ط١ (د.ت) .
الشافعي ، الامام محمد بن ادريس (ت ٢٠٤هـ)
* الرسالة ، تحقيق محمد شاكر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٥٨هـ ١٩٤٠م .
شبر ، السيد عبد الله
* تفسير شبر ، دار الكتب العلمية بغداد .
الشهرستاني ابو الفتح عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ)
* الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م .
* نهاية الاقدام في علم الكلام مطبعة المثنى ، بغداد .
شيخ زادة ، عبد الرحيم بن علي
* نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والاشعرية في العقائد . المطبعة الادبية ، مصر ط١ ١٣١٧هـ .
الصابوني ، ابو عثمان بن اسماعيل
* عقيدة السلف واصحاب الحديث ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ١٩٧٠م .
الصالح ، صبحي
* مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، ط١٠ ، ١٩٧٧م .
* نهج البلاغة (تصنيف) ، بيروت ط١ ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م .
الصدر ، حسن
* الشيعة وفنون الاسلام ، مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٣٣١هـ .
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه (ت ٣٨١هـ)

* إكمال الدين طبع حجر ، طهران ، (د . ت) .
* التوحيد ، دار المعرفة ، بيروت (د . ت)
* عيون اخبار الرضا المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م .
الصراف ، ابو جعفر محمد بن الحسن الفروخ
* بصائر الدرجات ، طبع طهران .
الصغير ، د . محمد حسين
* اصول البيان العربي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦م
* مجاز القران خصائصه الفنية وبلاغته العربية ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٩٤م .
طاش كبري زادة ، احمد بن مصطفى (ت ٩٦٢ هـ)
* مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد الركن .
الطباطبائي ، محمد حسين
* الميزان في تفسير القران ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ط٣ ١٣٩٣هـ ، ١٩٧٣م .
الطبرسي ، ابو الفضل علي بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)
* مجمع البيان في تفسير القران ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ١٣٧٩هـ .
الطبرسي ، ابو منصور احمد بن علي بن ابي طالب (توفي بحدود ٦٢٠هـ)
* الاحتجاج ، مؤسسة النعمان ، بيروت ١٣٨٥هـ
الطبري ابو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)
* تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم دار المعارف ، مصر ، ط٢

* جامع البيان عن تاويل أي القرآن ، المطبعة الميمنية ، مصر ١٣٢١هـ .

الطوسي ، ابو جعفر محمد الحسن (ت ٤٦٠ هـ)

* الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .

* الامالي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م .

* التبيان في تفسير القران ، تحقيق احمد حبيب قصير العاملي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٣هـ ١٩٦٤م .

* تلخيص الشافي تعليق السيد حسين بحر العلوم ، مطبعة الاداب النجف الاشرف ط٢ ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م .

* عدة الاصول ، طبع حجر ، طهران ١٣١٧هـ .

عبد الله فياض

* تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، بيروت ، لبنان .

عبد الباسط ، بدر المتولي

* اصول الفقه على مذاهب اهل السنة والامامية ، مطبعة دار المعرفة بغداد ط١ ١٩٥١م .

عبد الحليم محمود

* الاسلام والعقل ، دار الكتب الحديثة ، بيروت ١٩٧٣م .

عبد الحميد ، د. عرفان

* دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية دار التربية بغداد ١٩٧٧م .

عبد الحميد ، د . محسن
* تطور تفسير القران ، بيت الحكمة ، بغداد ١٩٨٩هـ
العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)
* استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ، مطبعة الحوادث ، بغداد ١٩٧٨م .
* الالفين في امامة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ط٢ ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م .
* انوار الملكوت في شرح الياقوت طبع حجر طهران ١٣٨٣هـ .
* الرسالة السعدية ، مطبعة الغري ، النجف الاشرف ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م .
* كشف الحق ونهج الصدق ، مطبعة النجاح ، بغداد
* كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مؤسسة الاعلمي ، بيروت ط١ ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .
* منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، تحقيق محمد رشاد سالم (مطبوع مع منهاج السنة النبوية لابن تيمية) المطبعة الكبرى الاميرية بولاق ، مصر ١٣٢١هـ .
العياشي ، ابو النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي ت ٣٢٠هـ .
* تفسير العياشي ، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي ، المكتبة العلمية الاسلامية ، طهران (د.ت) .
الغرابي ، علي مصطفى
* تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، مطبعة محمد علي صبيح واولاده مصر ط٢ ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م .
الغزالي (ابو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)
* الاربعين في اصول الدين ، المطبعة العربية ، مصر ط٢ ، ١٣٤٤هـ .

* الاقتصاد في الاعتقاد دار الكتب العلمية بيروت ط١ ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م .
* الجام العوام عن علم الكلام نشر محمد عطية الكلبي مصر ١٣٥٠هـ ١٩٣٢م .
* قانون التأويل ، مطبعة الانوار ، مصر ١٣٥٩هـ .
* القسطاس المستقيم ، مطبعة الترقي ، مصر ١٣١٨هـ ١٩٠٠م .
* قواعد العقائد ، عالم الكتب بيروت ط٢ ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ م .
* المستصفى في علم الاصول مطبعة المثنى بغداد عن الطبعة الاميرية مصر ١٣٢٤ هـ .
الفيروز آبادي (ابو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)
* القاموس المحيط ، تحقيق د. حسين نصار ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٣٧١هـ ١٩٥٣م .
الفيض الكاشاني ، محمد بن المرتضى (ت ١٠٩١هـ)
* الصافي في تفسير القران المطبعة الاسلامية طهران ١٣٧٤هـ .
القاسمي ، محمد بن جمال الدين (ت ١٣٢٣هـ)
* تفسير القاسمي (محاسن التأويل) ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٩٦هـ ١٩٧٧م .
القاضي عبد الجبار بن احمد الاسد آبادي (ت ٤١٥ هـ)
* تنزيه القران عن المطاعن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت (د.ت) .
* شرح الاصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط١ ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م .
* فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية ، تونس ١٣٩٣هـ ، ١٩٧٤م .
* متشابه القرآن ، تحقيق عدنان محمد زرزور ، دار التراث مصر ط١ ١٩٦٩م .

* المحيط بالتكليف ، دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م .
* المختصر في اصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق محمد عماره دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م .
* المغني في ابواب التوحيد والعدل ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر باشراف د. طه حسين وابراهيم مدكور ١٩٦٠- ١٩٦٥ .
* ج٤ تحقيق محمد مصطفى حلمي ، حلمي ابو الوفا ١٩٦٥م
* ج٥ تحقيق محمود محمد الخضيري ١٩٦٥م .
* ج٦ تحقيق احمد فؤاد الاهواني ١٩٦٢م .
* ج٧ تحقيق ابراهيم الابياري ١٩٦١م .
* ج١١ تحقيق محمد علي النجار ، عبد الحليم النجار ١٩٦٥م .
* ج١٢ تحقيق ابو العلا عفيفي ١٩٦٢م .
* ج١٥ تحقيق محمود محمد الخضيري ١٩٦٥م .
* ج١٦ تحقيق امين الخولي ١٩٦٠م .
* ج٢٠ تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دينا .
القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري ت (٥٦٧هـ)
* الجامع لاحكام القران ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ط٢ ١٣٧٢هـ ١٩٥٢م .
القمي ، ابو الحسن علي بن ابراهيم (ت بعد ٣٠٧هـ)
* تفسير القمي تحقيق السيد طيب الموسوي الجزائري ، مطبعة النجف ، النجف الاشرف ١٣٨٦هـ .
القندوزي ، سليمان بن ابراهيم (ت ١٢٩٤هـ)
* ينابيع المودة ، المكتبة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م .
القوشجي ، علاء الدين علي بن محمد (ت ٧٨٩هـ)

* شرح تجريد الكلام ، طبع حجر ايران ١٣٠١هـ
كاشف الغطاء ، محمد حسين
* أصل الشيعة واصولها المطبعة العربية ، القاهرة ١٣٧٧هـ
كاشف الغطاء ، هادي
* الهادي فيما يحتاجه التفسير من المبادي مطبعة الاداب ، النجف الاشرف .
الكراجكي ، ابو الفتح محمد بن علي بن عثمان (ت ٤٤٩هـ)
* كنز الفوائد طبع حجر ، ايران ١٣٢٢ هـ .
الكليني ، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (ت ٣٢٩هـ)
* الكافي (الاصول) دار الكتب الاسلامية طهران ١٣٨٣ هـ
المجلسي ، محمد باقر (ت ١١١١هـ)
* البحار ، (الأجزاء ٩٢،٩٠،٨٩،٣٩،١١،٢،١) المكتبة الاسلامية ، طهران ١٣٨٧هـ .
المحسني ، محمد آصف
* صراط الحق في المعارف الاسلامية والاصول الاعتقادية مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م .
الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ)
* الاصول الاعتقادية (ضمن نفائس المخطوطات) تحقيق محمد حسن آياسين دار المعارف بغداد ١٣٧٣هـ ١٩٥٤ م .
* الامالي (درر الفوائد وغرر القلائد) ، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م .
* انقاذ البشر من القضاء والقدر (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ، تحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١م .
* تنزيه الانبياء ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م .

* جمل العلم والعمل ، تحقيق رشيد الصفار ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ط١ ١٣٨٧ هـ .

* الذريعة في اصول الشريعة ، طهران ١٣٧٤هـ .

* رسائل الشريف المرتضى ، تحقيق احمد الحسيني ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٣٨٦هـ .

* الشافي في الامامة ، طبع حجر ، ايران ١٣٠١ هـ .

* الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف .

* مجموعة في فنون علم الكلام (في ضمن نفائس المخطوطات المجموعة الخامسة) ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٣٧٥هـ ١٩٥٥ .

* المحكم والمتشابه ، طبع حجر ايران ١٣١٢هـ .

* الايات الناسخة والمنسوخة ، تحقيق علي جهاد الحساني بيروت ، لبنان .

المسعودي ، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦ هـ) .

* مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ط٤ ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤م .

مسلم بن حجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)

صحيح مسلم ، دار الكتب ، بيروت ، ١٩٧٧م

المشكيني ، علي

* مصطلحات الاصول المطبعة العلمية قم ، ايران (د.ت) .

المظفر ، محمد رضا

* عقائد الامامية ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ١٩٩٧ م .

مغنية ، محمد جواد

* فلسفات اسلامية ، دار التعارف ، بيروت ط١ ١٩٧٦ م .
الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ت (٤١٣هـ)
* الاختصاص ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٩٠هـ ١٩٧١م .
* الارشاد ، المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ط٢، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م .
* الافصاح في امامة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٨٦ هـ .
* اوائل المقالات المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٩٧٠م .
* تذكرة الاصول مطبوع مع كنز الفوائد للكراجكي طبع حجر ايران ١٣٢٢هـ .
* تصحيح الاعتقاد مطبوع مع اوائل المقالات .
* رسائل الشيخ المفيد مكتبة دار الكتب التجارية النجف الاشرف ط١ (د.ت) .
* النكت الاعتقادية المكتبة العصرية بغداد ١٣٤٣هـ .
المقريزي ، تقي الدين احمد بن علي (ت ٨٤٥هـ)
* الخطط المقريزية مطبعة النيل ، مصر ١٣٢٤هـ
النشار ، علي سامي .
* المنطق الصوري ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٠م .
* نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٦٢م .
النوبختي ، ابو محمد الحسن بن موسى توفي حوالي ٣١٠هـ
* فرق الشيعة ، المطبعة الحيدرية ، النجف الإشرف ، ط٤ ، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م .
النعمة ، عبد الله

❋ فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم دار مكتبة الحياة ، بيروت .
النيسابوري ، ابو رشيد سعيد بن محمد
❋ ديوان الاصول : تحقيق محمد عبد الهادي ابي ريدة ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٠٦٨م .
الهاشمي ، احمد
❋ جواهر البلاغة ط٢ بيروت (د.ت) .
وليد قصاب
❋ التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس دار الثقافة ، الدوحة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ م .
ياسين خليل (الدكتور)
منطق البحث العلمي ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بغداد ، ط١ ، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م .
يحيى بن الحسين ، الامام
❋ رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني) ، تحقيق : محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١م .

ثانياً : المخطوطات

الشريف المرتضى ، ابو القاسم علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)
❋ اجوبة مسائل اهل الري مركز صدام للمخطوطات تحت رقم ٩/٣٧٠٢٣.
❋ الناسخ والمنسوخ مكتبة الامام امير المؤمنين (عليه السلام) العامة ، النجف الاشرف ، تحت رقم ١٣٨ .
العلامة الحلي (الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)
❋ تسليك النفس الى حضيرة القدس / مكتبة الحكيم / النجف الاشرف ضمن مجموعة مخطوطات تحت رقم ٩٢٩ .
❋ مناهج اليقين في أصول الدين مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ١٣/٤/١ .
❋ نهج السداد في شرح واجب الاعتقاد / مكتبة مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة ، النجف الاشرف تحت رقم ٧١٧ .

* نهج المسترشدين في أصول الدين / مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ٢٠٢٤ .
* نهاية الوصول الى علم الأصول / مكتبة الأمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ١٤٨٩ / ٥ (أصول) .

ثالثاً : الدوريات

* د. محمد حسين الصغير (مدرسة الكوفة في تفسير القرآن العظيم) ، بحث منشور في مجلة المورد العدد ٣ لسنة ١٩٨٨(عدد خاص بالدراسات القرآنية) .
* د. محسن عبد الحميد (التأويل وضوابطه) ، بحث منشور في مجلة الرسالة الاسلامية العددان ٨٢،٨٣ لسنة ١٩٧٥ .

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة